SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLV

2009

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

www.cimec.ro

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLV
2009

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2009

www.cimec.ro

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor responsabil

EUGEN CIZEK
Univ. din Bucureşti,
membru corespondent străin
al Academiei din Lyon şi al Academiei din Barcelona

Redactor responsabil adjunct,
redactor responsabil de volum

ALEXANDRU BARNEA
Univ. din Bucureşti şi Institutul de Arheologie „V. Pârvan" al Academiei Române

Membri

GABRIELA CREŢIA
(Univ. din Bucureşti)
ZOE PETRE
(Univ. din Bucureşti)
FLORICA BECHET
(Univ. din Bucureşti),
ANA-CRISTINA HALICHIAS
(Univ. din Bucureşti),
ALEXANDRU AVRAM
(Univ. Le Mans),
ZLATOZARA GOCEVA
(Academia Bulgară de Ştiinţe, Sofia),
MARK MAYER
(Asociaţia Italiană de Epigrafie)
PAUL SCHUBERT
(Univ. din Geneva)
VLADIMIR ILIESCU
(membru fondator al Societăţii de Studii Clasice)
(Univ. din Aachen)

Secretar de redacţie

LIVIU STROIA
(Univ. din Bucureşti)

Redactor: ADRIANA GRECU
Tehnoredactor: DOINA STOIA

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE
DIN ROMÂNIA
Str. Edgar Quinet, 5–7,
010017, Bucureşti, România
Adresa web: www.clasice.ro

© 2010, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sect. 5
050711, Bucureşti, România
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

www.cimec.ro

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLV 2009

SUMAR

La despărţirea de Profesorul Eugen Cizek (1932–2008) (*Liviu Franga*) 5

STUDII ŞI COMUNICĂRI

EUGEN CIZEK, L'esprit militant des stoïciens et le premier État communiste de l'histoire 9
RALUCA GRIGORIU, Parmenide şi viziunile asupra Unului 23
MIHAELA MARCU-BOGAN, Les femmes et le commerce dans l'Athènes antique 43
MĂDĂLINA VÂRTEJANU-JOUBERT, Manuscrisul „Regula astrelor luminoase" de la Qumran (4Q504, 4Q505, 4Q506). Prezentare, traducere şi note 63
IOANA COSTA, *De epistulis* 75
FLORICA BECHET, Din nou despre zodiacul lui Trimalchio 79
ALEXANDRU DANIEL CHIRIŢOIU, On the Servian Constitution and the Early Roman Army 89
EMANUEL CONŢAC, Iunia şi Nimfa – avatarurile unor identităţi feminine în manuscrisele greceşti, respectiv traducerile româneşti ale *Noului Testament* 97
NELU ZUGRAVU, Un misogin al Antichităţii târzii: Aurelius Victor 117
PETRU PISTOL, Un topos metasememic vetero-testamentar şi exegeza lactanţiană 133
RAMIRO DONCIU, L'Hispanie sous l'empereur Maxence (307–310) 139
DANIELE VITTORIO PIACENTE, Sul titolo 10.19 del *Codice Teodosiano* (*de metallis et metallariis*) 153

STUDIILE CLASICE ÎN ROMÂNIA

Clasice.ro – A Digital Library (*Liviu Stroia, Andrei Georgescu, Costin Cosoiu*) 181
Ştefan Bezdechi, profesorul, savantul, traducătorul şi publicistul (*Magdalena Indrieş*) 189
Cronica Societăţii de Studii Clasice din România, 2007–2008 (*Tudor Dinu*) 215
La conférence anuelle *Euroclassica*: *Classica Romano-Dacica*, Bucarest–Constanţa, 2008 (*Gabriela Creţia*) 217
Échanges culturels Egée – Mer Noire à l'époque grecque: instrumentum domestique & acculturation indigène. Colloque international (Bucarest–Constanţa, 30 septembre–3 octobre 2008) (*Pierre Dupont, Vasilica Lungu*) 221

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 1–268

www.cimec.ro

Les relations d'échange de l'espace istro-pontique. Influences et convergences dans l'antiquité. Ateliers franco-roumains d'archéologie et de numismatique istro-pontiques, Constanța, Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie, jeudi 2 octobre 2008 (*Pierre Dupont, Vasilica Lungu*) 225

SEMNAL

Lucrări recent apărute (*Alexandru Barnea*) 229
Programul întâlnirilor lunare ale Societății de Studii Clasice din România – anul universitar 2008–2009 (*Alexandru Barnea*) 231

RECENZII

EDWARD CHAMPLIN, *Nerone*, trad. Italiană, de Mario Capitella, Editori Laterza, 2005, 414 p. (*Eugen Cizek*) 233
EUGEN CIZEK, *Eutropius*, București, Editura Paideia, 2008, 188 p. (*Constantin C. Petolescu*) 234
PHILIPPE MONBRUN, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Presses Universitares de Rennes, 2007, 346 p. (*Theodor Emil Ulieriu-Rostás*) 236
IOANA COSTA, *Textele antice și transmiterea lor*, Editura Universității din București, 2008, 217 p. (*Florica Bechet*) 243

IN MEMORIAM

Constant Georgescu (1937–2007) (*Ștefan Dumitru*) 245
Dan Sluşanschi (1943–2008) (*Ioana Munteanu*) 249
Cicerone Poghirc (1928–2009) (*Sorin Olteanu*) 253
Hommage à Cicerone Poghirc (*Neagu Djuvara*) 263
Brevis panegyricus Ciceronis (*Mihai Vornicu*) 267

www.cimec.ro

LA DESPĂRȚIREA DE PROFESORUL EUGEN CIZEK (1932–2008)

Cel care tocmai ne-a părăsit la jumătatea lui decembrie 2008, pregătit să fie văzut, de noi ceilalți rămaşi încă aici, aşa cum s-ar fi purtat el însuşi în asemenea împrejurări, bărbăteşte, cu tot zbuciumul şi lacrimile ascunse în suflet, citite pe chip, cel care tocmai a început drumul fără întoarcere al veşniciei, ar fi dorit, ştiu bine, să mă despart pentru totdeauna de dânsul scurt, în câteva cuvinte, fără adaos de vorbe, numai idei – şi acelea doar esențiale.

N-aş putea să o fac. Nu pentru neputința de a-mi opri cuvintele să urce din suflet, nu pentru preaplinul acestui suflet care nu poate să nu-şi aducă aminte de atâtea decenii din urmă, decenii care ne-au unit din clipa în care a intrat, tânăr conferențiar, în anul 1977, pe uşa sălii de curs a anului al III-lea de filologie clasică în care mă aflam, până în ziua susținerii ultimului doctorat, condus, cu puține luni în urmă, în aceeaşi facultate slujită cu devotament peste o jumătate de secol...

Nu aş putea, deci, să îmi țin oprite vorbele, pentru că însăşi personalitatea Profesorului de literatură şi cultură latină, de istorie şi civilizație romană celui mai prodigios pe care l-a dat Filologia Clasică românească a acestei ultime jumătăți de secol mă împiedică să îmi drămuiesc cuvintele. Cu atât mai mult, cu cât, în acest greu şi ultim moment de despărțire, şi recunoştința, pe care noi, zecile de promoții ale Profesorului, i-am arătat-o mai mult prin palide gesturi nesemnificative, trebuie, măcar acum, pentru ultima dată, să încapă în atâtea cuvinte de câte este nevoie.

Cine rosteşte sau scrie numele lui Eugen Cizek îl face sinonim spontan cu erudiția savantă, completă, exhaustivă. Pentru Antichitatea clasică, pe ambele ei laturi, cu precădere cea romană, nu a existat un cunoscător, dacă aş putea zice aşa, mai desăvârşit în România postbelică. A avut, cum recunoaşte el însuşi în repetate rânduri, inclusiv prin dedicațiile cărților sale, profesori care i-au fost modele ilustre: de pildă Aram M. Frenkian, în special, şi Dionisie M. Pippidi la Universitate, Gheorghe Guțu – formator decisiv în anii de liceu, ca şi mai târziu. Erudiția lui Eugen Cizek depăşea însă fabulos granițele istorice ale Antichității. Ea stăpânea, practic, toate spațiile istoriei, de la Evul Mediu amestecat cu târzia Antichitate până la culisele obscure ale celor două conflagrații mondiale din veacul trecut, iar de acolo de la experiența istorică a dictaturii proletariatului ceauşist până la ultimele bătălii pentru putere din România postdecembristă. Nu am cunoscut un om mai puternic ancorat simultan în reconstituirea autentic, profund ştiințifică, până la ultima fibră, a Antichității clasice, dar şi adânc ştiutor al duratei istorice pe tot ansamblul ei, inclusiv al fazei trăite, prin viața sa, a istoriei.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 5–8

www.cimec.ro

Monstrum eruditionis, aşadar, acesta a fost Profesorul Eugen Cizek, pentru toţi cei care, la Universitatea bucureşteană, în institutele şi centrele de cercetare ale Academiei, la edituri sau la Uniunea Scriitorilor, în diverse facultăţi, licee şi case de editură din ţară şi din Europa, dar şi la atâtea congrese, colocvii şi conferinţe, unele chiar în afara bătrânului continent, în sfârşit, în propria casă, alături de cei prea dragi lui, soţie – doamna Olga, Zizi pentru prieteni şi familie –, rude, cunoscuţi, admiratori, studenţi şi colaboratori apropiaţi, l-au cunoscut. Veşnic la biroul din faţa ferestrei, adumbrit de crengile care au văzut, an de an, zămislindu-se carte după carte... Veşnic aplecat asupra lor, asupra cărţilor din biblioteca lui şi asupra cărţilor scrise de mâna lui, prietenele niciodată trădătoare ale unui spirit neostenit şi mereu întrebător de adevăruri, cum a fost spiritul Profesorului Eugen Cizek.

Acestor cărţi şi acestor adevăruri ale „lumii vechi", domnia sa şi-a dedicat viaţa întreagă. Fără amânări, fără pauze. A creat o operă care, în întregimea ei, cu greu poate fi prinsă până la ultimul rând al ultimei recenzii. Cărţile i-au adus, de bună seamă, cea mai mare faimă. Lor li se datorează premiile care l-au onorat, ca şi titlurile academice ilustre ce i-au răsplătit activitatea. Le cunoaştem cu toţii, ele însă se cuvin a fi spuse pentru că ne onorează şi pe noi, slujitorii acestei Filologii Clasice pe care nimeni altul dintre noi, în ultimii 50 de ani, nu a umplut-o de atâta strălucire a faimei.

A primit, în 1984, Premiul Literar European al Asociaţiei Scriitorilor de Limbă Franceză (ADELF), fiindcă o serie de volume fundamentale au fost fie redactate direct în franceză, fie traduse ulterior în franceză (şi, de aici, în alte limbi de mare circulaţie – în italiană, de exemplu). Doctoratul însuşi a fost susţinut în Franţa, cu strălucirea cunoscută, sub directa conducere a lui Pierre Grimal, mentorul său declarat. În acelaşi an 1984, şi Academia Română îi recunoaşte excelentele merite ştiinţifice, încununând aceeaşi carte, *Néron* (ed. I, Fayard, 1982) cu Premiul Timotei Cipariu. În ultimul deceniu al secolului trecut, Academia franceză de ştiinţe, Litere şi Arte din Lyon, înfiinţată în 1700, îl primeşte, ca membru de onoare, în rândurile ei. La fel şi Academia Regală de Litere din Barcelona, în calitate de membru corespondent. Din păcate, aşa cum au observat şi alţii, cum am scris şi eu în mai multe rânduri, aceste gesturi de mare onoare culturală pentru un savant român contemporan, venite din partea unor înalte foruri ştiinţifice europene, nu au avut nici un efect, sau măcar un ecou, în birourile şi sălile Academiei Române...

Cărţile acestea, care i-au adus o faimă nu doar neştirbită, prin acurateţea ideilor şi prin desăvârşita acribie ştiinţiifică, ci şi una mereu actuală, de autoritate incontestabilă, de prestigioasă referinţă, în întreg domeniul culturii literare a Antichităţii, în special romane, sunt dificil a fi ordonate în funcţie de un singur criteriu, acela – cum se obişnuieşte – al conţinutului tematic. Zonele cultural-istorice circumscriu numeroase spaţii şi teritorii particulare, asupra cărora cercetarea profesorului a zăbovit şi revenit de nenumărate ori de-a lungul întregii vieţi.

www.cimec.ro

Lăsând la o parte sutele de articole, recenzii, prefețe sau postfețe, cronici și note, risipite în periodice științifice, românești și internaționale, de mare calibru, dar și în revistele de cultură și chiar în presa culturală, în enciclopedii și dicționare, am putea, într-o clasificare provizorie și, în împrejurările de față, reductivă, circumscrie opera *ex libris* a profesorului Cizek – operă ce numără, după știința mea, 19 titluri – următoarelor direcții:

1) scriitorii latini, operele și epocile lor: *Seneca* (1972), *Tacit* (1974), *Structures et idéologie dans „Les Vies des douze Césars" de Suétone* (1977), *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité* (1995), *Eutropius* (2008);
2) genuri literare: *Evoluția romanului antic* (1970), *Istoria în Roma antică. Teoria și poetica genului* (1998);
3) istoriografia literaturii latine: *Istoria literaturii latine. Imperiul* (I–II, 1975–1976), *Istoria literaturii latine* (I–II, 1994; ed. a II-a, revăzută și adăugită, 2003);
4) împărații romani și epocile lor: *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques* (1972), *Epoca lui Traian. Împrejurări istorice și probleme ideologice* (1980; trad. fr., 1983), *Néron* (ed. I, 1982; ed. a IV-a, 1996; trad. it., ed. I, 1984; ed. a II-a, 1986; trad. rom., *Secvență romană*, 1986), *L'Empereur Aurélien et son temps* (1994), *Claudiu* (2000), *Titus* (2006);
5) istoria și civilizația Romei și teoria/filosofia istoriei: *Mentalités et institutions politiques romaines* (1990; ed. a II-a, 1996; trad. rom., 1998), *Essai sur une théorie de l'histoire* (1998), *Istoria Romei* (2002);
6) traduceri comentate:
   a) autori antici: Petronius, *Satyricon*, și Seneca, *Apocolocyntosis* (ediție cenzurată, 1967); ediție integrală a *Satyricon*-ului, 1995; ediție nouă revizuită, 2003); Tacitus, *Opera minora* (*Dialogus de oratoribus, Agricola, Germania*, 2002–2003);
   b) Pierre Grimal, *Civilizația romană* (I–II, 1973).

Cărțile sale sunt dedicate familiei: „À ma femme Olga", sună dedicația de pe prima pagină a tezei de doctorat, devenite *L'époque de Néron*, dar și nepoatei sale, Ana. Sunt dedicate, însă, și inegalabilului său dascăl, Aram M. Frenkian.

De fapt, cărțile sale ne sunt nouă, posterității lui, dedicate și închinate, spre a dăinui întru îmbogățirea cunoștințelor și a științei noastre, dar și ca pildă de devotament, abnegație, pasiune, înaltă pricepere de oficiant pe altarul științei.

În slujba tuturor generațiilor de filologi clasici, care au fost, sunt, și care vor veni...

Sub specie aeternitatis, opera Profesorului Cizek ne va însoți și va contribui, hotărâtor, pilduitor, la formarea noastră, ca demni urmași întru cinstirea, slujirea și iubirea Antichității clasice: de la un an, un lustru, un deceniu la altul, generații unele după altele. Această operă va rezista biruind, ca bronzul, Timpul, pe când noi, epigonii, și epigonii epigonilor, îi vom reînnoi, cu fiecare lectură și utilizare, strălucirea.

www.cimec.ro

Sufletul Dumneavoastră, iubite Domnule Profesor, nu va rătăci, precum se temea împăratul Hadrianus, *animula uagula blandula*, prin norii întunecimilor nopţii friguroase de dincolo (*pallidula rigida nubila*), ci ne va lumina scurta călătorie care nouă ne-a mai rămas, bucurându-se de bucuria creşterii noastre spre gloria nepieritoare a numelui său.

Requiescas in pace, carissime et honoratissime magister, spiritualis pater nobis successoribus!

Liviu Franga

www.cimec.ro

EUGEN CIZEK

L'ESPRIT MILITANT DES STOÏCIENS ET LE PREMIER ÉTAT COMMUNISTE DE L'HISTOIRE*

À la mémoire de Joseph Bidez

Nous savons tous que le stoïcisme s'est avéré tel qu'un des courants de pensée les plus foisonnants auquels l'antiquité gréco-latine a donné lieu. Compte tenu d'un lot d'idées demeuré constant au cours de la longue durée de la pensée stoïcienne, les divers maîtres du Portique ont avancé des avis très personnels et souvent fort différents de ceux qu'avaient adoptés leurs prédécesseurs. D'ailleurs, Sénèque plaide vigoureusement pour l'originalité de la pensée stoïcienne, pour le droit de ne pas se soumettre aux points de vue des coryphées du Portique[1]. En tout premier lieu, en matière de pensée politique les avis des stoïciens ont beaucoup divergé. En outre, les indécisions se sont fréquemment accumulées.

Même les idées politiques et sociales de Zénon de Kition, le fondateur du stoïcisme, comportent parfois quelques hésitations. Né dans une ville du Chypre, c'est-à-dire dans une ancienne colonie phénicienne, mais fort hellénisée, Zénon était très grand, brun et sec. Il arriva et s'installa à Athènes. Déjà muni d'une certaine culture philosophique, il devint l'élève des Cyniques, notamment de Cratès, tout en suivant aussi les leçons d'autres professeurs de sagesse. Plus tard, Zénon s'est mis à enseigner lui-même la philosophie, en l'occurrence sa propre philosophie, à maints disciples, autant qu'à des badauds, dans une colonnade peinte, voire dans un portique «bigarré», la *stoà poikíle*. C'est pouquoi ses élèves ont été définis d'abord comme «zénoniens», afin d'être désignés ensuite en tant que «stoïciens». Zénon écrivit au moins quinze écrits de philosophie. Il mena une existence frugale, sobre, mais aimait le vin et les banquets. Il est mort en pleine gloire[2].

* Deux mois avant de quitter ce monde, feu professeur Eugen Cizek m'a confié le manuscrit original de l'étude présente, avec l'amertume d'avoir constaté qu'on lui avait éliminé quelques passages de ce texte publié dans «Latomus», 65, 1, 2006, p. 49–61. Vu son désir de faire publier la variante originale de cet article, nous l'avons repris tel quel dans notre revue. Note signée par Alexandru Barnea.

[1] Seneca, *Epistulae*, 33, 4: *non sumus sub rege*. Afin d'ajouter ensuite, *Epistulae*, 33, 8: *qui ante nos ista mouerunt non domini nostril, sed duces sunt. Patet omnibus ueritas, nondum est occupata: multum ex illa etiam futuris relicta est.*

[2] Pour ce qui est de l'origine, l'existence, la formation de Zénon, voir, comme sources, Diogenes Laertius, VI, 104–105; VII, 1–30; J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, I, p. 3–7, n° 1, 1–4; p. 10, n° 24 (plus bas, *SVF*).

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 9–22

www.cimec.ro

Nous n'avons nullement l'intention de présenter et d'analyser la philosophie de Zénon et de ses élèves, les Anciens Stoïciens. Il suffit de rappeler que Zénon a exposé en détail ses idées, ainsi que les manières de les vivre, de les mettre en pratique, à partir du recours à la vertu. Ajoutons également qu'il s'est employé à diviser l'enseignement de la sagesse en trois grandes parties, à savoir la physique, l'éthique et la logique, qu'il a longtemps disserté sur la dialectique, sur les représentations, le langage, sur l'unité fondamentale de l'univers etc. Les fragments conservés de l'oeuvre de Zénon rendent compte d'un certain mysticisme astral. Somme toute, «l'internationalisme» se dégage des réflexions de Zénon. L'homme n'est qu'un fragment, qu'un membre d'un vaste organisme social, où il a l'obligation de s'intéresser au perfectionnement moral des autres, dans un esprit philanthropique. Selon Chrysippe, le troisième grand chef de file du stoïcisme, après Zénon et Cléanthe, il fallait absolument suivre la nature, vivre *phýsei*. On pourrait participer à la vie politique de la Cité, structurée comme une foule d'hommes, organisée selon la loi[3].

En vérité, on connaît assez mal les idées politiques des premiers stoïciens, car leurs oeuvres nos font défaut. Toutefois, le peu de fragments qu'on en a sauvé du désastre qui a touché une immense quantité d'écrits, rédigés pendant l'antiquité, témoignent de l'effort de préconiser une éducation morale, valable même pour les générations à venir. Les adeptes du Portique avaient tendance à mettre en exergue, comme l'avait jadis montré le grand savant belge, lequel a été Joseph Bidez, qu'une performante organisation du pouvoir socio-politique était à même de faciliter l'accomplissement du devoir et de la mise en oeuvre de la vertu. Les stoïciens, y compris et tout spécialement Zénon de Kition, tâchaient d'étudier les différentes «constitutions politiques», en vue de privilégier les gouvernements susceptibles de favoriser le progrès vers le Bien. Nous avons déjà constaté, en quelque sorte, que les stoïciens mettent en vedette le fait que le sage, participant à la vie politique, à condition qu'il ne soit pas empêché par quelque chose, pourrait enrayer le vice, qui se glisse dans la Cité, et stimuler la vertu. Chrysippe, nous l'avons vu, en avançait des idées intéressantes[4]. Nous avons également fait remarquer que les propos des stoïciens au sujet de la meilleure «constitution» semblent plutôt hésitants. Puisque Zénon en personne oscillait entre la théorie d'une monarchie éclairée, mais forcément hierarchisée, mise en branle par un philosophe-roi, et

[3] Pour ce qui est des sources concernant Zénon, Cléanthe, Chrysippe et leurs disciples, voir Diogenes Laertius, I, 15–19; VII, 18–177; IX, 15; X, 27 etc.; *SVF*, [n°. 2], I, p. 15–16, n°s 45–46; p. 43, n°. 163, III, p. 78, n°. 315; 80–83, n°s 333–339; 157–158, n° 611; 174–175, n°s 697–698; sur l'exégèse moderne, voir J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, 1969, p. 9–108; G. Rodis-Lewis, *La Morale stoïcienne*, Paris, 1970, p. 6–114; L. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 3e tirage, 1973, p. 385–405; auparavant, J. Bidez, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les stoïciens*, Paris, 1932, p. 8; 14–16, 21–26; 31, n°. 1.

[4] Voir Diogenes Laertius, VII, 121 ; surtout J. Bidez, *op.cit.*, p. 16.

www.cimec.ro

l'égalitarisme «communisant» d'une société revenue à la simplicité primitive de l'âge d'or, où les hommes pourraient utiliser naturellement la vertu, selon les règles inspirées par la conduite du sage[5]. Certains stoïciens recouvraient la théorie péripatéticienne de la constitution mixte, la *mikté*, à savoir le mélange entre la démocratie, la royauté et l'aristocratie[6]. Il n'empêche que la théorie de la *mikté*, privilégiée surtout par Chrysippe, faisait bon marché de l'idéal de l'égalitarisme civique, qu'avait exalté auparavant Zénon de Kition.

En effet, il semble que Zénon se soit assez nettement prononcé en faveur d'une Cité, voire d'une société humaine, égalitaire et, en fin de compte, communiste. En tout état de cause, c'est ce que révèle ce qu'on a pu conserver de l'écrit de Zénon sur l'État, sur la «République», en l'occurrence sa *Politeia*. Au demeurant, Joseph Bidez a attiré notre attention sur le fait que Zénon et ses adeptes militaient souvent en faveur des réformes sociales, par exemple pour le partage des terres. Sphairos, un des principaux disciples de Zénon, devint le conseiller de Cléomène, roi de Sparte, qui souhaitait récupérer l'ancien égalitarisme agraire de Lycurgue. Le grand savant belge plaçait en Orient, principalement dans l'antique Chaldée, les sources des idées de Zénon. Y serait née l'idée d'une Cité du Monde, d'une Cosmopolis, adroitement structurée. Il reste que même en Palestine, les Esséniens et leurs congénérés se déclaraient en faveur d'une société de la Justice, présidée par le Soleil, où aurait dû régner la communauté des biens, qui rejetait la propriété individuelle et privée. Cependant, dans les conditions de la société hellénistique du II-e siècle av. J.-C., une semblable utopie communiste, à notre avis, a pu essaimer aussi dans le monde méditerranéen, plus ou moins occidental, donc dans l'empire de Rome. Tout bien considéré, le rêve d'un âge d'or restauré a toujours été vivace dans l'antiquité gréco-latine. Quoi qu'il en soit, dans sa *Politeía* ou *Peri Politeías*, Zénon se déclarait adepte d'une «globalisation» avant la lettre, d'une Cité du monde, à l'intérieur de laquelle serait tombées toutes les frontières ethniques et sociales. Suivant Zénon, les hommes auraient dû jouir d'un régime uniforme, à l'usage des citoyens égaux, voire d'une société sans esclaves. Fort nettement, Zénon affirmait que dans la Cité unique du monde, les hommes ne seraient pas cantonnés dans des cités séparées entre elles, qu'ils devraient bénéficier en commun de tous les avoirs, qu'ils devraient être libres et frères, vivant ensemble à la façon d'un troupeau heureux. Par conséquent, il fallait affranchir tous les esclaves. L'égalitarisme communisant serait censé gérer sans exception cette Cité universelle. Sans nul doute, un grand élan mystique était nécessaire, parce qu'il devait tirer les opprimés «de leur inertie apathique». *L'esprit militant des stoïciens était lui aussi indispensable.* D'ailleus Zénon lui-même ne possédait aucun esclave. Sénèque le précise sans ambages: *unum fuisse Homero seruum, tres Platoni,*

[5] *Ibidem*, p. 27–28 et 48.
[6] Diogenes Laertius, VII, 131; *SVF*, III, p. 170, n° 700.

www.cimec.ro

nullum *Zenoni, a quo coepit Stoicorum rigida et uirilis sapientia, satis constat*[7]. L'homme qui devait peupler cette Cité zénonienne était présumé différent de celui qui vivait avant la fondation du stoïcime. Bref, il était le «fameux» Homme nouveau, préconisé aussi bien par le fascisme que par le communisme du XX-e siècle et même par certains écologistes ou par des mystiques des diverses sectes religieuses islamiques, sinon prétendument chrétiennes. Toujours est-il que le citoyen de la Cité globalisante de Zénon n'avait aucunement besoin de temples, de tribunaux et de gymnases. Le brassage des biens, de tous les volets de la vie, allait très loin. Zénon conseillait la communauté des femmes. Que chacun ait des liaisons sexuelles au hasard, pour qu'on élimine la jalousie et l'adultère. Les mariages devraient donc être supprimés. Les femmes devenaient ainsi un bien commun de la société. Zénon et ses adeptes voulaient pourchasser partout l'individualisme. Même si le philosophe de Kition recommandait au sage de se marier et d'avoir des enfants. Il était question probablement des anciennes cités, antérieures à la Cosmopolis stoïcienne. A moins qu'il de s'agisse d'une contradiction, accueillie dans le système zénonien. Au demeurant, les contradictions n'ont jamais fait peur aux stoïciens. De toute manière, dans la Cosmopolis de Zénon, il convenait de mettre en œuvre la liberté, l'amitié et la fraternité[8]. Cette société, envisagée comme parfaite, déjà en Orient avait un protecteur. Nous songeons certes au Soleil, à Hélios, conçu en Grèce en tant que justicier par excellence, que protecteur des pauvres et des malheureux, que symbole de la profusion des richesses acquises honnêtement, que générateur des émancipations. Une attente messianique escomptait son règne. De toute manière, Zénon l'imaginait comme le maître de l'univers, tout spécialement de sa Cité mondiale égalitaire. Pour sa part, Cléanthe, le successeur de Zénon à la gestion du Portique, envisageait le Soleil comme un *kosmokrator*, comme l'intelligence directrice et le coeur du monde. Ainsi que le mit en relief de Joseph Bidez[9].

Cléanthe assuma, en grande partie, les idées socio-politiques de Zénon. Il adhéra à l'idée d'une Cité du Soleil, régie par Hélios, tel qu'un dieu destiné à présider l'abolition de l'esclavage et de la répartition raisonnable des fortunes. Qui plus est, Cléanthe méprisait les riches. Son successeur à la direction du Portique, ainsi que nous l'avons montré plus haut, ne semble pas avoir milité pour l'égalitarisme stoïcien. Pourtant il y a eu ensuite, très probablement, bien des stoïciens fidèles à l'esprit militant égalitaire de Zénon. Nous en avons perdu les traces. Cependant nous possédons assez de données sur Blossius de Cumes, un des militants les plus acharnés, qui s'étaient consacrés aux réformes socio-politiques et au communisme

[7] Seneca, *Ad Heluiam de consolatione*, 12, 4 ou *SVF*, I, p. 9, n° 15. Sur le communisme de Zénon, à consulter Diogenes Laertius, VII, 4; 33–34; *SVF*, I, p. 54, n°s 222–223 ; p. 60–61, n° 262. Voir aussi J. Bidez, *op. cit.*, p. 3–15, 28–31, 38–50.

[8] Sur ce communisme de Zénon, concernant même la famille etc., voir Diogenes Laertius, VII, 33, 121, 131; *SVF*, p. 61–62, n°s 263, 267–270.

[9] Diodorus Siculus, II, 30, 1–5; VII, 6–15; *SVF*, I, p. 112, n° 502; J. Bidez, *op.cit.*, p. 33–38.

www.cimec.ro

antique. Elève d'Antipatros de Tarse, il fut embauché, autant que Diophanès de Mytilène, pour instruire les enfants de Cornélie, la mère des Gracques. Il les persuada de mettre en oeuvre des réformes sociales, mais à Rome on ne pouvait accepter le communisme stoïcien. Après la mort de Tibérius Gracchus, Blossius s'est radicalisé. En fuite de Rome, il se rendit à Pergame, où, comme nous allons le constater ci-dessous, il tâcha de mettre en place l'égalitarisme de Zénon.

Il est intéressant de noter que les idées des militants stoïciens de l'antiquité ont été reprises au XXe siècle. André Malraux prêtait à Mao des propos réprouvant les sentiments «bourgeois», comme l'amour entre les parents et les enfants, entre les gens appartenant à des sexes opposés. Aussi Mao aurait-il dit à Malraux que «l'égalité n'a pas d'importance en elle-même, elle en a parce qu'elle est naturelle [toujours la vie menée selon une prétendue nature] à ceux qui n'ont pas perdu le contact avec les masses». Ce qui fait que ce Mao retrouvait, probablement sans le savoir, les idées de Zénon et de Blossius[10]. Il va sans dire que les militants d'une certaine théorie socio-politique, de même que les services secrets de différents pays, ne sauraient jamais agir, s'ils ne trouvent pas un terrain favorable, un état d'esprit de la population, qui favorisent leurs idées et leurs desseins.

D'autre part, il semble que Zénon ait accepté la monarchie. Nous en avons déjà fait état. Fût-ce même dans une Cité égalitaire. Ou bien, pour autrement parler, il souhaitait un État égalitaire, mais gouverné par un despote éclairé, qui, en fin de compte, n'était qu'un ancêtre d'un «Führer» ou d'un secrétaire général d'un parti communiste. Adversaires du particularisme des anciennes cités, autant que des libertés municipales, les stoïciens, presque de tout bord et non seulement Zénon, adoraient les dictateurs «intelligents», qui auraient dû régir l'État égalitaire et communisant, auquel rêvait Zénon. Le fondateur du stoïcisme a amorcé des rapports excellents avec Antigonos, le roi de Macédoine, lequel, au demeurant, se rendait à Athènes pour écouter ses leçons. Aussi bien qu'Antigonos a demandé à Zénon de gagner la Macédoine, afin d'instruire sa cour et ses enfants. Le fondateur du Portique a refusé, en alléguand son grand âge. Avait-il quand même, *in petto*, des doutes sur la monarchie autocratique ? On ne saurait répondre à cette question. En revanche, il a envoyé, à la cour d'Antigonos, en tant que «formateurs» d'opinion et de princes, ses élèves Persaios et Philonidès. De toute façon, Zénon entretenait d'excellentes relations avec les rois hellénistiques. En tout état de cause, Antigonos poursuivit les meilleurs contacts avec les stoïciens, en subventionnant Cléanthte. Une relation particulière était en train d'émerger entre les stoïciens et les rois hellénistiques[11]. Nous avons déjà fait remarquer que beaucoup de stoïciens avaient

[10] Pour ce qui est de Malraux, voir A.Malraux, *Antimémoires*, I, Paris, 1967, p. 547–549; quant à Cléanthe, voir Diogenes Laertius, VII, 171; J. Bidez, *op.cit.*, p. 35–37; sur Blossius de Cumes, voir J. Bidez, *op.cit.*, p. 49–51; E. Cizek, *Istoria Romei*, Bucarest, 2002, p. 120 et 127.

[11] Voir Diogenes Laertius, VI, 102; VII, 9, 24, 36, 169; J. Bidez, *op.cit.*, p. 31–32, 50.

www.cimec.ro

abandonné l'égalitarisme cher à Zénon et à d'autres tenants du Portique. Surtout après l'échec subi du même coup par les mouvements socio-politiques de la fin du II-e siècle av. J.-C. Et par le militantisme égalitaire des stoïciens. Autant qu'en raison de la domination absolue de Rome – foncièrement hostile à tout communisme – sur le bassin de la Méditerranée. Rome n'avait jamais acquiescé et n'acceptera jamais une société de l'égalitarisme social.

Ceci étant, les stoïciens étaient pratiquement obligés à tourner leurs pensées vers Rome. Ce qui fait que des tenants et des aboutissants du militantisme ne restera que le plaidoyer pour une monarchie despotique, mais éclairée. Il convient pourtant d'avouer qu'on connaît assez mal l'évolution de la politologie stoïcienne. Et non uniquement les projets des premiers maîtres du Portique. D'un autre côté, même au II-e siècle av. J.-C., en pleine agitation sociale, plus que jamais, les stoïciens étaient divisés du point de vue politique. Tandis que certains stoïciens, comme Blossius, fidèles à l'égalitarisme communisant, tiraient parti des remous sociaux qu'ils encourageaient et auxquelles ils s'efforçaient de fournir une assise idéologique, d'autres mettaient en œuvre ce qu'on définit comme le stoïcisme moyen. Certains adeptes du Portique avaient quitté Rome pour gagnar Rhodes, ou ils s'érigeaient en éducateurs de l'aristocratie romaine. Panétius, conseiller et «formateur» de Scipion Emilien et de Lélius, avait complètement abandonné le mythe du Soleil – compromis dans les soulèvements des esclaves – , les communautés égalitaires, la Cité du monde etc. Le néostoïcisme romain s'est ensuite orienté dans la même direction. Manilius ne se souciait aucunement de l'ancienne utopie égalitaire de Zénon, Blossius etc.

A notre avis, le cas de Sénèque semble assez particulier. Sans nul doute, en dépit de son humanisme et du plaidoyer affecté au traitement clément des esclaves, il se défend contre les accusations supposées de prôner le boulversement de l'ordre social et porte aux nues la monarchie de fait, qu'on avait instaurée à Rome. Cependant, jadis nous avons soutenu – pratiquement contre tous nos collègues de Bucarest – qu'on pourrait dégager des traces de l'égalitarisme stoïcien, dans la lettre 90 de Sénèque. Quelques passages de la correspondance de Sénèque laissent entendre que le philosophe connaissait assez bien l'oeuvre de Zénon, qu'il avait dû lire et qu'il vénérait. Sous l'incidence exercée par le rêve de l'âge d'or recouvré, Sénèque semble nourrir la nostalgie d'un miracle social: qui aurait pu restaurer la propriété commune et égalitaire des hommes des âges révolus. Il n'empêche que, même pour Sénèque, il n'est pas question que d'un rêve plutôt impossible[12].

[12] Sur cette lettre 90 de Sénèque, autant que sur ses rapports avec Zénon, voir, à part les anciennes contributions d'A. Bougery, *Sénèque prosateur*, Paris, 1922, p. 31 et d'E. Albertini, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris, 1923, p. 207–208; E. Cizek, *Sur les traces de Zénon dans les lettres de Lucilius*, dans Helikon, 3, 1963, p. 196–208. En ce qui concerne Panétius et le néostoïcisme romain à l'égard de l'égalitarisme jadis brossé par Zénon et par ses disciples, voir J. Bidez, *op.cit.*, p. 26 et 50–51.

www.cimec.ro

Il en avait été autrement à l'époque de Blossius. Nous l'avons déjà montré. Parce que la turbulence sociale, sinon socio-ethnique, a secoué le monde gréco-romain durant les quatre dernières décennies du II-e siècle av. J.-C. Encore au siècle suivant, Diodore de Sicile signalait les rapprochements ou même les coïncidences entre les révoltes des esclaves de Sicile, le mouvement d'Aristonikos en Asie et les tentatives, au demeurant modérées, de réformer la société romaine, amorcées par les frères Gracques. Nous aussi nous avons fait remarquer qu'il y a eu une perturbation généralisée pendant cette époque. Le mouvement des Gracques mis à part, ces agitations ont revêtu aussi bien un caractère social qu'une composante ethnique, dirigée contre l'empire contraignant de Rome[13]. La prolifération massive de l'esclavage y fut pour beaucoup. Alors que ce phénomène advint dans les conditions de l'émergence d'un nouveau type d'exploitation rurale, de la *uilla rustica*, administrée ordinairement non pas par son propriétaire, mais par un intendant-régisseur, le *uilicus*, entouré et appuyé par les surveillants, les *monitores*, ainsi que par des chefs de travaux, les *magistri operum*, qui commandaient aux ouvriers, hommes libres salariés, embauchés pour exécuter les besognes nécessaires, et surtout aux esclaves, de plus en plus nombreux. Plus tard, Varron décrira cette exploitation agricole. On y pratiquait une polyculture intensive, de même que l'élevage. En outre, se repandaient les somptueuses *uillae* des latifundistes, alors que la ferme moyenne et la petite propriété se heurtaient à de nombreuses difficultés, étant souvent éliminées ou «grignotées» par leurs riches voisins. Ces grands propriétaires terriens, dans les territoires appartenant à Rome ou bien dans ceux gérés par des royaumes hellénistiques, en train de se voir annexés par l'Empire, privilégiaient l'esclavage. En Italie, la proportion des esclaves oscillait entre 32% et 50% de la population. Quoique «le mode de production esclavagiste» n'ait pas existé que dans l'esprit des théoriciens marxistes. Somme toute, l'afflux des esclaves résulta notamment de la «conquête romaine», de ce fait du butin des guerres livrées en Orient et en Afrique, des profits de la piraterie, de la reproduction naturelle etc. On a judicieusement fait montrer que l'esclave n'était pas en principe un bagnard, opprimé affreusement, un exclu total. Et même pas vraiment une chose. Il était estimé plutôt qu'un capital, qu'un homme appartenant très souvent – temporairement à un autre homme. Il avait droit de réunir de l'argent, un pécule, grâce auquel souvent il achetait son affranchissement, pouvait se marier d'une certaine façon, voire utiliser un concubinage, connu par tous, et jouir de sa personnalité juridique devant le tribunal de son maître. Rarement il subissait des supplices ou était mis à mort. D'ailleurs on peut aisément constater une très grande diversité de la condition servile. Il y avait bien des esclaves urbains, qui remplissaient des tâches dans la maison du maître, à partir de celles d'un domestique ou d'un concierge jusqu'à celles de secrétaire, de caissier ou de pédagogue, de professeur des enfants,

[13] Diodorus Siculus, XXXIV, 2, 26; 5–9; 14–27; 29; E. Cizek, *Istoria Romei*, p. 126–127.

www.cimec.ro

d'artiste, de médecin, de gladiateur. Certains esclaves étaient artisans, y compris de luxe, ou servaient l'État, en tant que *serui publici*, employés soit par des magistrats soit par le Sénat, fréquemment comme scribes, hérauds etc. À la campagne, où vivaient, pour la plupart, les esclaves, les conditions d'existence étaient plus pénibles. Maints esclaves travaillaient en troupeaux: parfois on les nourrissait mal et on les laissait vivre presque nus. S'ajouta le fait que, dans leur majorité, les esclaves étaient mal romanisés et exécraient l'État de la république. Souvent les esclaves étaient issus de l'Orient hellénophone ou portaient des noms grecs[14].

Après la chute de Carthage, la Sicile avait bénéficié d'une frappante prospérité économique. Les grandes propriétés foncières des Siciliens de souche et surtout des Romains, implantés dans l'île, avaient beaucoup essaimé. En de nombreux cas, ces propriétaires imposaient à leurs esclaves un travail harassant et terrorisant sans vergogne. D'ailleurs les pillages et les mécontentements s'accumulaient. D'autre part, les latifundistes entretenaient des esclaves pasteurs, armés comme des militaires robustes. Ces bergers possédaient des massues, des piques et des bâtons, passaient la journée à ciel ouvert, vivant d'une façon indépendante. Ils étaient couverts de peaux de bête, mangeaient du lait et des viandes. Ces esclaves sont vite devenus le fer de lance manié par une grande révolte, par ce que Diodore de Sicile appellera un *doulikòs pólemos*. Ce soulèvement, cette *stásis*, a éclaté entre 136 et 132, sinon 130 av.J-C., étant dirigé du même coup contre les propriétaires fonciers et la république romaine. 20 000 insurgés défirent 8 000 soldats romains. En vérité, les rebelles l'emportèrent sur quatre armées romaines, dont trois furent consulaires. Les révoltes, qui parvinrent à réunir soit 150 000, soit 200 000 hommes, s'emparèrent de Henna, au centre de la Sicile, controlèrent l'ouest de l'île, occupèrent même la ville d'Agrigente et menacèrent l'Italie. Ils mirent en place un État antiromain, ayant Henna comme capitale et frappèrent des monnaies. À leur tête se trouvait l'esclave Eunus, né à Apamée, thaumaturge de la déesse syrienne Atargatis, qui s'était proclamé roi, sous le nom, ouvertement antiromain, d'Antiochos. Le cilicien Kléon secondait le mouvement d'Eunus et de ses compagnons. Seulement à coups de grands efforts le consul Publius Rupilius a pu s'emparer de Henna et écraser la sédition. Ce qui n'empêcha pas les esclaves siciliens de déclencher une autre insurrection plus tard, entre 104 et 101 av. J.-C. Les répressions s'avérèrent fort cruelles[15]. Appuyèrent-ils, d'une certaine manière, les militants stoïciens de l'égalitarisme, ces révoltes d'esclaves ? Nous n'avons de preuves concluantes ni pour avancer ni pour rejeter une semblable hypothèse.

[14] Sur la condition servile, voir surtout P. Brunt, *Italian Manipower, 225 B.C.- A.D. 14*, Oxford, 1971, *passim*; J.-C. Dumont, *Seruus. Rome et l'esclavagesous la République*, Rome–Paris, 1987, *passim*; M. Le Glay, *Rome. Grandeur et déclin de la République*, Paris, 1990, p. 98–100, 130–139, 186–189; M. Christol–D. Nony, *Rome et son Empire. Des Origines aux invasions barbares*, Paris, 1990, p. 110–114; E.Cizek, *Istoria Romei*, p. 125–126.

[15] Quant à ces insurrections serviles, notamment à la première, voir Diodorus Siculus, XXXIV, 2, 1–39; aussi J. Bidez, *op. cit.*, *passim*; M. Le Glay, *op. cit.*, p. 132; 189; M. Christol–D. Nony, *op. cit.*, p. 110; E. Cizek, *Istoria Romei*, p. 126–127.

www.cimec.ro

En revanche, à la même époque, surgissait un étrange récit utopique, où les rapports avec le communisme stoïcien se laissaient facilamant identifier. Ce récit est retracé par Diodore de Sicile, qui l'a inséré dans son œuvre. On sait fort bien que Diodore a été un contemporain de Jules César et que, par coséquent, il a rédigé son ouvrage historique beaucoup plus tard que la fièvre sociale du II-e siècle av. J.-C. Cependant le récit des aventures de Iamboulos recoupe manifestement une histoire plus ancienne, qui doit remonter à l'époque de ces remous. A-t-il été antérieur ou postérieur à la première guerre servile et même à celle livrée au Pergame, que nous allons présenter ci-dessous ? Il nous est dificile de placer le récit des péripéties subies par Iamboulos à un instant précis. Il a pu être antérieur à ces événements ou un peu postérieur. Néanmoins, en tout état de cause, il se rattache à cette turbulence socio-politique et comporte des connotations stoïciennes, autant que l'implication des idées égalitaires, embrassées par certains tenants du Portique. Quitte à influencer plus tard Thomas Morus. D'autre part, le conteur des aventures de Iamboulos a dû lire les récits des exploits imaginés par les explorateurs des Indes et a pu subir une intertextualité avec Evhémère, aussi bien qu'avec la poésie grecque bucolique[16]. Iamboulos est dépeint tel qu'un marchand arabe hellénisé, qui avait étudié, depuis son enfance, les disciplines libérales. Il s'était mis à naviguer vers les pays de l'arôme. Pourtant il est tombé, avec ses compagnons, dans les mains des pirates éthiopiens. Finalement il avait été installé sur un petit bateau, expédié vers le grand Sud. C'est ainsi qu'il était parvenu dans des îles bizarres, qui équivalaient à une sorte d'Eden, défini comme les *Îles Fortunées* ou *Heureuses*. Que, sans doute, il dépeint. Les habitants de ces sept îles étaient beaux, pourvus d'un corps souple et endurant. Ces habitants parlaient dans une langue où on retrouvait les sons des oiseaux et savaient lire et écrire. Leur loi leur permettait de vivre un grand nombre d'années, en l'espèce 150 ans, suivis d'un sommeil heureux, lequel amenait la mort. Ces gens chanceux ignoraient les misères et les vices du reste de l'humanité; ils vivaient harmonieusement, notamment de la pêche et de la chasse, et jouissaient d'un climat parfait, étant donné que, chez eux, il ne faisait jamais trop froid et non plus trop chaud. Les journées étaient égales aux nuits. Ces Fortunés étaient entourés d'arbres fruitiers, de vignobles, d'oliviers, d'animaux incroyables, de sources d'eau, susceptibles de conserver une chaleur douce et salubre. Ils se consacraient au Soleil et se faisaient appeler les Héliopolitains. Leur hygiène était irréprochable. Surtout ces Solariens mettaient en œuvre une égalité sociale, intellectuelle et morale sans faille. Les bêtes et les outils appartenaient à tous. Les Solariens pratiquaient le travail colectif, de sorte qu'il n'y ait ni pauvres, ni riches. D'ailleus, ils s'avéraient frugales, se contentant d'une nourriture vraiment indispensable. Les métiers étaient distribués à tour de rôle: certains pêchaient, d'autres étaient artisans et d'autres géraient les affaires publiques. Ils vénéraient tout spécialement le Soleil,

[16] Comme l'avait mis en relief déjà J. Bidez, *op. cit.*, p. 39–46; 50; 53.

www.cimec.ro

mais également le Ciel. Les Fortunés étaient dirigé par un roi, qui abdiquait lorsqu'il arrivait précisément à 150 ans. Les Solariens bénéficiaient tous de mêmes lois et de moeurs pures. Ils ne connaissaient point les dissensions et les troubles intérieurs, vivant dans une entente parfaite. L'esclavage n'existait aucunement chez les Solariens. Les Héliopolitains, amoureux de leur égalité (*homónoia*), ne se mariaient jamais. Leurs enfants, nés dans la promiscuité des sexes, appartenaient à la communauté, étant enlevés à leurs mères: ils étaient éduqués au frais de la société. Des nourrices spécialisées les élevaient, afin que disparaisse toute ambition, tout égoïsme et tout individualisme. Iamboulos et son compagnon avaient vécu au milieu de ce prétendu bonheur égalitaire sept années de suite, avant d'être chassés, du fait de leurs propres moeurs dissolues et incongrues. Après maintes autres tribulations, Iamboulos a pu rentrer chez lui sain et sauf, pour raconter ce qu'il avait vu dans les îles fortunées[17]. Il s'esuit que les filiations avec l'égalitarisme de certains stoïciens sautent aux yeux. En effet, le récit concernant les épreuves subies par Iamboulos écarte les devoirs, estimés superflus, qu'on avait connus dans la Grèce classique. Il recoupe, quasiment d'une manière ouverte, la «Héliopolis» de Zénon, de cléanthe et de Blossius. En somme, les Solariens heureux de Iamboulos ignorent toute contrariété. Et ils assument, sans aucune peine, la loi du Destin. Ainsi que l'exigeaient les stoïciens de toute tendance. Du reste, plus tard, Lucien de Samosate, dans un pamphlet, se moquera des utopies stoïciennes, qui auraient véhiculé des sociétés imaginaires, mais mirifiques, comme si certains adeptes du Portique redescendaient du ciel, où ils auraient eu l'occasion de les rencontrer. Il en ressort que, à juste titre, Joseph Bidez, se référant à la Cosmopolis du Portique, affirmait: «rien n'est plus voisin des rêveries de Iamboulos que l'idéalisme communisant du Portique»[18]. Car l'utopie de Platon rendait compte d'une communauté imaginaire, qui reposait sur des castes, guère égalitaires.

Quoi qu'il en soit, il s'est manifesté une tentative de mettre en place un État rendu conforme à l'égalitarisme stoïcien et aux idées avancées dans le récit utopique attribué à Iamboulos. Idées, de ce fait, peu de temps énoncées avant la première insurrection servile, sinon après ce soulèvement. Ou alors quasiment à la même époque où on s'attacha à mettre en oeuvre le premier État communiste de l'histoire. Nous l'avons déjà monté en épingle. En 133 av. J.-C., la situation du royaume du

[17] Sur Iamboulos et son récit utopique, voir Diodorus Siculus, II, 55, 1–60, 2; J. Bidez, *op. cit.*, p. 39–47.

[18] Voir Lucianus, *Hermotimus*, 7; 22 et suiv.; J. Bidez, *op. cit.*, p. 40; 46–47; 50. Le grand savant belge faisait remarquer que l'idéal communisant du Portique s'était mué en chimères solariennes (p. 50). La narration prêtée à Iamboulos aurait surpassé des utopies plus anciennes. Car, à la différence de la *République* de Platon, ainsi que nous le montrerons tout de suite, et de la *Panchaïe* d'Evhémère, les Solariens n'étaient pas pas parqués en classes ou castes. Chez les Solariens, on n'avait aucunement besoin de gardiens ou de soldats. La philosophie se manifestait comme le lot de tous (p. 40).

www.cimec.ro

Pergame semblait très compliquée. Ne manquons pas de nous souvenir qu'à ce moment-la la rébellion, éclatée en Sicile, était encore loin d'être étoufée. Ce royaume constituait en Orient, parmi les alliés de Rome, un des plus fidèles et obséquieux.

Ce royaume avait été créé en 282 av. J.-C. en Asie Mineure, dans l'ouest de l'actuelle Turquie, par un officier nommé Philétairos. Les rois successifs, Eumène I, Attale I, Eumène II (197–159 av. J.-C.), Attale II en avaient fait le plus puissant État de l'Asie, doté de grands ports, de vénérables sanctuaires et de splendides villes. Bien que les rapports avec la république romaine ne fussent pas toujours les meilleurs possibles, ce royaume s'était décidé d'emblée à appuyer la politique orientale de Rome. Sous Attale II (159–138 av. J.-C.), le Pergame était pratiquement passé sous le protectorat de Rome. Après la mort de sa mère, ce roi avait fait élever à Cyzique un monument orné de bas-reliefs inspirés par la mythistoire romaine, tandis que les inscriptions se rapportaient à Romulus et Rémus. Comme l'avait montré le regretté Marcel Le Glay, de cette manière Attale II s'attacha à flatter nettement Rome, l'état patron. Au temps d'Attale III (138–133 av. J.-C.), la férule de Rome était devenue fort contraignante. Ce roi, savant de cabinet, très instruit et intelligent, passionné de sculpture et de jardinage de luxe, se conduisit pourtant d'une manière bizarre, en tant que souverain. Méfiant, soupçonneux, il se comporta envers ses sujets en tyran sanguinaire, en despote paranoïaque. En vue de protéger sa vie, qu'il imaginait menacée, il fit massacrer ses amis, ses parents, autant que leurs femmes et leurs enfants. Ce qui ne l'a pas empêché de tolérer que Scipion Émilien se fût comporté, dans son royaume, comme en pays conquis, lors de sa visite en 136 av. J.-C. Qui plus est, il envoya du revitaillement à Rome, lorsque, en 134, la République était embourbée dans le siège de Numance. Toujours est-il que ce roi, frappé d'une insolation, est mort sans enfants, printemps 133 av. J.-C., plutôt détesté par ses sujets et par ses voisins. Il paraît qu'une sédition contre Attale III était en train de se préparer. Quoi qu'il en fût, Attale a légué par testament ses biens à la république romaine, sauf les villes du royaume, déclarées libres. Il suivait de la sorte l'exemple d'un roi de Cyrène, qui lui aussi avait confié par testament, en 155 av. J.-C., son royaume à Rome. Testament non pas exécuté parce que, avant sa mort, ce petit roi a eu un enfant[19]. Au contraire, Attale III n'avait aucun héritier légitime.

On se demande assez souvent pourquoi Attale III a abandonné son royaume à Rome. S'agissait-il d'un acquiescement fataliste des rapports de forces dans la zone méditerranéenne, où l'emprise romaine était devenue plus qu'évidente ? À tout prendre, Tibérius Gracchus, qui s'appliquait à imposer des réformes coûteuses à Rome, avait des liens héréditaires avec les Attalides du Pergame et songeait aux bénéfices amenés par une miraculeuse rentrée d'argent, parvenue du Pergame. Voulait-il exprimer Attale III son aversion envers l'unique Attalide en vie, Aristonikos,

[19] Pour les Attalides, leur royaume, Attale III etc., voir Diodorus Siculus, XXXIV, 3–4; M. Le Glay, *op. cit.*, p. 98–99; M. Christol–D. Nony, *op. cit.*, p. 19; E. Cizek, *Istoria Romei*, p. 126.

www.cimec.ro

le fils naturel d'Eumène II ? Redoutait-il, le dernier roi légitime de Pergame, les réactions de ses compatriotes, hostiles à son égard, dans les conditions où on savait partout que l'insurrection des esclaves de Sicile battait son plein ? Étant donné que l'existence menée au Pergame par les esclaves et les hommes libres pauvres n'était guère vraiment meilleure que celle des Siciliens d'humble condition. En effet, Rome disposait des moyens de rendre l'ancien royaume tranquille et policé. En tout état de cause, Rome saisit l'opportunité fabuleuse qu'on lui fournissait. La république romaine s'avérait avide de s'emparer des richesses exorbitantes du Pergame, du trésor du royaume, des avantages d'un commerce caravanier actif vers l'Asie centrale. Principalement les sénateurs, les hommes d'affaires et les fermiers de l'État en furent ravis[20].

Néanmoins ce ne fut qu'en 129–126 av. J.-C., donc plusieures années après le déces d'Attale III, que la république romaine a pu organiser, dans l'ancien royaume de Pergame, la province d'Asie, qui comprenait, entre autres la Mysie, la Phrygie maritime, le Chersonèse de Thrace et une partie de la Lydie. Puisque les autorités romaines ont dû se heurter à une forte résistance des Pergaméniens. Aussi déclarèrent-ils le testament d'Attale III nonauthentique, à savoir un faux inventé par les Romains dans le but de faire main basse sur leur royaume et sur ses richesses. Même pendant l'antiquité, on avait énoncé des doutes au sujet de l'authenticité de ce testament: on en trouve des traces chez Salluste. Pourtant une inscription de Pergame, découverte en 1887, rend compte d'un decret de cette ville, lequel se réfère sans ambages au testament. On y précise qu'Attale III avait légué au peuple romain tous ses biens, mobiles et immobiles, y compris son trésor et le territoire, la *chôra*. En outre, on accordait la liberté à la ville de Pergame. Et, très probablement, ajoutons-nous, à d'autres cités grecques. Les esclaves royaux soit recevaient la liberté, soit étaient octroyés à la ville de Pergame. Cela dit, comme nous l'avons mis en exergue ci-dessous, Diodore de Sicile rapproche l'insurrection des Pergamiens, déterminés à ne pas accepter la domination romaine directe, de la révolte des esclaves de Sicile[21]. En somme, les Pergaméniens prirent les armes contre le peuple romain.

À la tête de cette résistance pergaménienne se trouvait, sans aucune doute, Aristonikos, le bâtard, il est vrai non reconnu, d'Eumène II, un Attalide tout de même, qui se fit proclamer roi et entama la guerre contre Rome. Il était travaillé par ses frustrations d'enfant naturel. Ce qui pouvait expliquer sa politique sociale, du moins partiellement. Songeait-il, dès les premiers moments, à imprimer une fort

[20] Sur les raisons du testament d'Attale III, autant que sur le comportement de Rome, après la fin du roi, voir M. Le Glay, *op. cit.*, p. 98–99; M. Christol–D. Nony, *op. cit.*, p. 98; E. Cizek, *Istoria Romei*, p. 126–127.

[21] W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, 1903–1905, I, 338; Diodorus Siculus, XXXIV, *passim*; V. Chapot, *La Province romaine proconsulaire de l'Asie*, Paris, 1901, *passim*; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, *passim*; L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris, 1962, p. 252–272; M. Le Glay, *op. cit.*, p. 198–200.

www.cimec.ro

importante dimension sociale à son mouvement ? Nous en doutons. Il savait que les Pergaméniens, à l'origine d'anciens soldats, penchaient vers des idées nationalistes, n'étant pas prêts à accepter, eux, anciens conquérants, des maîtres inconnus, venus de Rome. Leur faisait peur être sous la férule pesante de la république romaine. Cependant, d'un côté il a dû constater que les Pergaméniens libres et pauvres étaient mécontents, entraînés dans une saillante ébullition, autant que les esclaves, lesquels avaient dû être au courant qu'une insurrection servile sévissait la Sicile. Il a pratiquement tiré profit de ces remous sociaux. En outre, Blossius de Cumes, ainsi que nous l'avons montré plus haut, arriva à Pergame, déjà en état d'insurrection. Sans conteste, Blossius fut la cheville ouvrière d'un mouvement révolutionnaire et réformiste, à la fois. Lui et d'autres stoïciens ont dû persuader Aristonikos de mettre en place l'État communiste et égalitaire des Héliopolitains. Par conséquent, *Aristonikos proclama l'instauration à Pergame de la Héliopolis, de la Cité égalitaire du Soleil, promit la justice sociale et la redistribution des terres. Il libéra les esclaves et les serfs et les enrôla dans son armée*, donc celle de l'État communiste du Soleil. La guerre gagna pratiquement tout le territoire du royaume de Pergame. Les Héliopolitains s'emparèrent non pas seulement de la ville de Pergame, mais également d'autres cités. Encore en 129 av. J.-C., les Héliopolitains ont tenu en échec, à Leukai, l'armée romaine du consul Publius Licinius Crassus. Finalement, d'autres troupes romaines, commandées par le consul Marcus Perperna, sont parvenues à avoir raison des Héliopolitains, au bout d'un long siège de la ville lydienne de Stratonikeia. En fin de compte, Aristonikos fut capturé et traîné à Rome, où il fut mis à mort dans la prison. Certains foyers insurrectionnels ont dû subsister quelque temps, car à peine en 128–126 av. J.-C., Marcus Aquilius, assisté de deux commissaires sénatoriaux, a pu organiser la province d'Asie, ayant Éphèse pour capitale. D'une part, la république romaine amorça de cette façon une nouvelle politique orientale annexioniste, mettant fin aux hésitations antérieures à 126 av. J.-C.[22]. Tout compte fait, les Romains, portés à mettre en état une société rigoureusement hiérarchisée et oligarchique, anéantirent le premier État communiste – et égalitaire – d'Aristonikos. Qui, cependant, répétons-le, a pu subsister quelques années. D'ores et déjà on démontra ainsi qu'un État communiste était fatalemant condamné à échouer et à disparaître. Encore au II-e siècle av. J.-C., la rêverie égalitaire et pseudo-égalitaire des communisants se révéla comme impossible.

Nous avons déjà soutenu que Blossius de Cumes n'a pas pu être le seul à appuyer et à stimuler les Héliopolitains d'Aristonikos. Ce qui ne veut nullement dire que, pour autant, il y a eu à l'époque une véritable Internationale Rouge. Il n'empêche que certains idéologues stoïciens ont pu tirer parti d'une agitation

[22] Sur l'État des Héliopolitains et d'Aristonikos, de même que sur son destin, voir J. Bidez, *op. cit.*, p. 49; M. Le Glay, *op. cit.*, p. 98–100; M. Christol–D. Nony, *op. cit.*, p. 98; E. Cizek, *Istoria Romei*, p. 127; 161.

www.cimec.ro

sociale, qui était en train de se propager sur nombre de territoires romains et hellénistiques. Ils sont même parvenus, pour quelque temps, à amorcer la mise en place d'un État zénonien, c'est à dire l'éphémère royaume d'Aristonikos.

Soit, mais en tout cas, chez les militants stoïciens communisants, surtout dans la *Politeía* et dans l'utopie portant sur Iamboulos, on pourrait retrouver tous les slogans des communistes et des fascistes du XXe siècle: l'égalité des hommes – jamais vraiment mise effectivement sur pied dans les sociétés communistes –, la suppression de la propriété privée, l'élimination de l'individualisme et même des libertés, à la limite, l'émergence d'une conscience humaine remodelée, le goût du travail, voire la volonté de besogner avec une grande joie, le rejet du mariage. Nous n'envisageons uniquement les propos attribués à Mao, mais aussi le fait que, quelque temps après la victoire des communistes en Russie, acquise en 1917, le nombre des enfants nés à l'extérieur des mariages avait sensiblement surpassé celui de ceux issus d'une liaison légale et officielle. Et, certes, à la prétendue révolution sexuelle. Précisons encore une fois qu'à cela s'ajoute le rêve impossible de l'Homme Nouveau, rêve qu'on n'a pas conçu au XIX-e siècle, mais durant l'antiquité, parce qu'il peuplait les *Îles Fortunées* du récit prêté à Iamboulos. Même l'idée d'une «alimentation rationnelle», clamée par Hitler et surtout par Ceauşescu, dans les années '80 du XXe siècle, afin de justifier la pénurie des produits de première nécessité, se laisse déceler chez les Solariens. Il y a également lieu d'ajouter qu'une semblable société communiste (on a judicieusement affirmé que le nazisme a été un communisme sans Juifs; mais Staline a été antisémite) aurait dû être gouvernée d'une manière absolue, despotique, par un grand chef, un maître, un roi chez les stoïciens, autrement «baptisé» au XXe siècle, mais monarque absolu tout de même. Nous réitérons la remarque qu'à l'origine de tous ces rêves utopiques se manifestait le célèbre mythe de l'âge d'or. Lui également une utopie, parce que les hommes n'ont jamais connu un tel âge. La vie dans les grottes de l'aube de l'humanité était autrement pénible. En réalité, Marx et ses adeptes, Zénon, Blossius et d'autres se sont efforcés de restaurer ce stade primitif de la préhistoire, en lui conférant les avantages d'une civilisation épurée des vices, d'ailleurs naturellement humains. Quand les hommes cesserons de fabriquer des utopies irréalisables ?

En somme, *le communisme n'est pas surgi assez récemment. Il existe, en tant qu'utopie, depuis l'antiquité.* Et Aristonikos avait essayé de l'implanter, suivant les idées des stoïciens et le récit portant sur les aventures de Iamboulos. C'est surtout Joseph Bidez qui l'avait jadis mis en exergue.

www.cimec.ro

RALUCA GRIGORIU

PARMENIDE ŞI VIZIUNILE ASUPRA *UNULUI*

Pe parcursul versurilor parmenidiene, se conturează progresiv modelul unitar-unic al fiinţei; din două „căi de cercetare" (termenul „cale", *hodos,* ca traseu al gândirii, îl anticipează pe cel derivat, din prep. *meta* „cu (în urma)" + *hodos* = *methodos* „metodă"), cea care afirmă *este* şi cea care afirmă *nu este*, se admite doar cea dintâi (fr. I). Acceptarea lui *este* se face şi prin raportare la o cale hibridă, cea a lui *este şi nu este* respinsă în fr. VI–VIII şi totuşi într-un anumit grad reabilitată, drept cosmologie cu două principii sensibile contrare, foc (eteric)/lumină, respectiv noapte (= întuneric), în fr. VIII, 55 şi urm., IX şi urm.

Enunţul căii care afirmă „este" (ori enunţul *despre* această cale, cum a tradus Beaufret, *ad locum*) apare explicit drept unicul valabil (*monos mythos*) în VIII, 1. Şi astfel, în fr. VIII, fiinţa, principiul discursului, dedus gramatical (şi logic) din afirmaţia *este*, îşi revelă pe traseul argumentativ atributele (consecinţe ale enunţului *fiinţa este*, cf. VI, 1), între care figurează şi cele din aria semantică a uni(ci)tăţii, ce îşi vor găsi reprezentarea geometrică în imaginea sferei omogene. Astfel definită, fiinţa de la Parmenide anticipează doctrina Unului, care debutează cu Platon.

A. CONTEXTE PARMENIDIENE ALE DEFINIRII FIINŢEI DREPT UNA (FR. VIII)

VIII. 3. Ediţiile moderne preferă lecţiunea *οὖλον μουνογενές / oulon mounogenes*, „întreagă şi una în felul său", pe care o atestă, între alţii, Clement, cât şi Simplicius, de trei ori, *Fizica*, 30, 2; 78, 13; 145, 4.

Sunt în general respinse: a) *ἔστι γὰρ οὐλομελές / esti gar oulomeles,* „căci este întreagă în părţile sale" din citarea lui Plutarh, cu argumentele: primele două cuvinte par a-i aparţine lui Plutarh, nu textului citat; lecţiunea *oulomeles*, implicând ideea de părţi, contrazice unitatea fiinţei; Simplicius, care urmează interpretarea dată doctrinei parmenidiene de Platon, *Sofistul*, 244 e (fiinţa ca o sferă presupune un întreg ce cuprinde părţi), citează, ca ilustrare a caracterizării fiinţei drept *holomeles*, „cu părţile întregi", VIII, 43–44, pe linie platoniciană, şi nu VIII, 4 (care s-ar fi potrivit în context dacă originalul ar fi conţinut *oulomeles*. b) *μοῦνον μουνογενές / mounon mounogenes*, „unică şi una în felul său", în principal la Pseudo-Plutarh, sintagmă redundantă.

O'Brien propune, ca explicaţie a apariţiei acestor variante, următoarea reconstituire a transmiterii textului: *mounon t'oulomeles te,* „şi unică, şi întreagă în părţile sale", în original > *esti gar oulomeles* la Plutarh, care, polemizând cu Colotes, ce susţinea o interpretare monistă a poemului, cu irealitatea lumii perceptibile,

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 23–42

www.cimec.ro

suprimă primul adjectiv înlocuindu-l prin *esti gar*, „căci este" şi totodată schimbă la final de vers *ateleston*, „fără capăt", cu *ageneton*, „nenăscută", ce îi servea interpretării dualiste, cu inteligibilul şi sensibilul ca două lumi opuse, dar nu excluse > *mounon mounogenes* la Pseudo-Plutarh (şi unele manuscrise din Eusebios şi Teodoret), prin substituirea unui copist ce, în virtutea unei lecturi platonizante a poemului (pe linia dialogului *Timaios* şi a criticii faţă de Parmenide din *Sofistul*), urmărea accentuarea ideii de unitate şi eliminarea fragmentării pluraliste > *oulon mounogenes te* la Clement, Philopon, Simplicius, prin intervenţia unui al doilea copist, care a înlăturat redundanţa restituind prima parte a adjectivului compus ce figura în original.

Adjectivul *oulos,* „întreg (intact, în starea naturală)", forma ionică şi epică pentru *holos,* „care formează un tot, întreg, din **holfos* (cu corespondent etimologic în lat. *saluus*, „intact, sănătos, teafăr, în bună stare"), are la Parmenide, ca şi la Xenofan (B 24, „[Zeul] întreg vede, întreg gândeşte, întreg aude"), sensul de „fără nicio lipsă", acelaşi cu *ouk... epidees* din VIII, 33, reluat de Platon ce i-l atribuie lui Parmenide ca personaj („Oare nu acela tocmai căruia nu-i lipseşte niciuna dintre părţi este întreg (*holon)*?" *Parmenide*, 137c, trad. Sorin Vieru), totuşi viziunea lui Parmenide nepresupunând părţi ale fiinţei uniforme (cum implică pasajul platonician menţionat, precum şi *Sof.*, 242 c şi urm.) şi preluat de Aristotel, care echivalează *holon* cu *teleion* („complet"), *Fiz.*, III, 6, 207 a 13. Concepţia lui Parmenide asupra fiinţei ca întreg pare să fi determinat, prin asemănare fonetică, patronimicul Ouliades, „al lui *Oulios* = *Tămăduitorul*" (nume de pus în legătură, pentru Parmenide, cu atributul *oulon* al fiinţei şi cu epitetul *Oulios* al lui Apollo) de pe inscripţia unui portret ce figurează drept al lui Parmenide (descoperit, în anii '60 ai sec. XX, la Velia, vechea Elea, cu datare în sec. I d. Ch.).

Adjectivul *mo(u)nogenes* (varianta în *-ou* aparţine dialectului ionic) are sensul iniţial de „singurul născut (fiu unic)", însă un înţeles de tipul „unică în generarea ei" nu s-ar potrivi fiinţei de la Parmenide, pentru care generarea este negată constant, prin urmare acest adjectiv caracterizează fiinţa drept unică (în felul ei), un exemplu paralel fiind termenul *homoiogenes* ce are atât sensul de înrudire, cât şi pe cel de apartenenţă la acelaşi „fel" („gen"). Se observă că prima parte a acestui adjectiv compus este *monos*, termen ce se aplică în VIII 1, unicităţii discursului valabil (calea lui „este"). Astfel, fiinţa parmenidiană apare identificată cu calea de cercetare, ea este însăşi „metoda" discursului.

VIII. 5–6. Finalul şi începutul (locuri privilegiate în vers) pentru v. 5, respectiv 6 dau un efect oximoronic prin joncţiunea topică a două atribute aparent antonimice, (*homou*) *pan* „(laolaltă) [fiinţa] toată", şi *hen*, „[fiinţa] una". Consecinţa acestei exprimări, dinspre planul stilistic (echilibrul dintre cele două cuvinte este dat şi de faptul că ambele sunt monosilabice) înspre cel filosofic, este afirmarea unităţii absolute, doctrină incipientă a Unului.

www.cimec.ro

Spre deosebire de expresii asemănătoare de la Heraclit (B 10 *ek panton hen kai ex henos panta*, „din toate unu şi din unu toate"; B 50, *hen to panta,* „una sunt toate"), unde unitatea apare ca potrivire tensionată a contrariilor, fiinţa parmenidiană este totul reunit prin însuşi faptul de a fi (cf. Vieru, 14) pe temeiul respingerii totale a nefiinţei, ceea ce exclude şi dispersarea sau pluralitatea fiinţei. De aici, menţionarea continuităţii, prin adjectivul *syneches* (cf. lat. *continuum*) ce se înscrie în imaginea de coloratură mitică a „ţinerii (împreună)" corelată limitării, exprimată prin verbul *echo* (al cărui radical figurează în *syneches,* cf. *xyneches*, VIII, 25): Dreptatea nu a îngăduit ivirea sau pieirea fiinţei prin vreo slăbire a frâielor, ci o *ţine* (cf. VIII, 15), iar Necesitatea *ţine* fiinţa în limitele legăturilor (cf. VIII, 30–31); în registru cosmologic, cerul este *ţinător* în configuraţia circulară a lumii, iar Necesitatea, îndrumătoare a cerului, l-a legat *să ţină* limitele astrelor (cf. X, 6, 7).

Lecţiunea lui Asclepios, pentru care v. 6 debutează cu *οὐλοφυές/ oulophyes,* „întreagă în natura ei", primeşte la comentatorii antici sensul interpretării fiinţei parmenidiene drept un „germene" (Philopon, *Fiz.,* 319, 28 şi urm., în spiritul lui Aristotel, *Fiz.* II 8, 199b, 7–9) sau drept entitate în care separarea nu este încă vizibilă (Simplicius, *Fiz.* 382, 16 şi urm., care urmează viziunea lui Empedocle, fr. 62.7, descinsă din doctrina lui Parmenide). Adjectivul, rar (atestat la Empedocle, 62.4 semnificând „cu totul în starea sa naturală, inform", în forma atică *holophyes* – o dată la Aristotel, de două ori la Damascios), i-a fost atribuit lui Parmenide pe baza v. 4 (unde figura *oulomeles,* la Plutarh, cf. *oulon mounogenes,* la Simplicius) printr-o deformare a textului ce servea doctrinei neoplatonicienilor, întrucât continuitatea ar fi contravenit descrierii eternităţii de catre Plotin, şi astfel s-a căutat un termen (pe care autorii antichităţii târzii fie l-au creat, fie l-au preluat, schimbându-i sensul, de la Empedocle), care să evidenţieze trăsătura de integralitate specifică acestei eternităţi.

B. „UNU ŞI MULTIPLU" ÎN EVOLUŢIA GÂNDIRII GRECEŞTI

Parmenide se limitează la a caracteriza fiinţa ca una (în VIII, 4, „unică, de un singur fel"), negând posibilitatea existenţei a ceva în afara fiinţei (în VIII, 12–13 şi 36–37). Deşi nu este elaborată o doctrină propriu-zisă a Unului, demersul Eleatului marchează o radicalizare în reflecţia asupra unităţii.

B. 1. Unitatea în gândirea anterioară lui Parmenide şi în doctrine derivate

Dacă spectacolul instabilităţii şi transformării este cel ce se impunea viziunilor arhaice asupra lumii („la primitiv atributele (adjectivele) şi acţiunile (verbele), aşadar, schimbarea şi multiplul, constituiesc partea cea mai mare din tezaurul său intelectual, pe câtă vreme substanţele (corpurile) sau în genere tot ce persistă au un

www.cimec.ro

contur mult mai vag", Florian, 15), gândirea speculativă elină avea să preia, în plan fizic, percepția revenirii ciclice naștere/pieire, dublând-o însă metafizic, de investigarea persistenței și indestructibilității.

O asemenea înțelegere a naturii (vii, divinizate) va conduce, în registrul ontologic al gândirii speculative, la ideea de principiu. Aristotel avea să-l definească drept „punctul de plecare din care derivă existența, care face posibilă generarea și cunoașterea" (*Met.*, Δ (V), 1, trad. Gheorghe Vlăduțescu). Unitar și unic, intransformabil și generator, principiul ilustrează mecanismul gândirii grecești care se constituie ca speculație odată cu intuirea generalului. Astfel, dacă haosul, divinitate ca personificare a abisului primordial, factor mitologic generator, în succesiune serială, și astfel premergător cosmosului ca ordine, nu sugera, din pricina indeterminării, unitatea și unicitatea, gândirea speculativă intuiește Unul, în însuși saltul de la necesitatea înțelegerii schimbării la depășirea schimbării prin afirmarea unui substrat permanent și a unei norme ordonatoare de tip cauzal[1]. Prefilosofic, i se atribuie lui Musaios, poet teogonic semilegendar, generarea și regresia tuturor lucrurilor din și în unitate. La începuturile filosofiei, opțiunea lui Tales pentru principiul apă implică unicitatea principiului: „(...) el postulează, conștient sau subconștient, *unitatea substanțială* a tututror lucrurilor", (Florian, 62). Apeironul lui Anaximandru, prin însăși determinarea sa negativă, aduce condiția unicității; ca nedeterminare în raport cu cele patru elemente primordiale, apeironul ilustrează tendința de postulare a unui singur principiu, chiar în cazurile susținerii mai multora, conținător al acestora sau supraordonat lor (cum se va întâmpla la Empedocle – Cel Sferic, echivalent stării primare, față de principiile contrare, cele patru „rădăcini" și particulele, cu dinamismul aferent; la Anaxagoras – *nous* față de homoiomerii; la atomiști – atomul, cu demnitate ontologică egală cu a ființei, în ciuda pluralității; la Platon – Binele, un fel de Idee a Ideilor). În cazul apeironului anaximandrian, separarea față de unicitatea lui divină are statutul unei injustiții, revenirea funcționând ca expiatorie, cum rezultă de la Simplicius, *Fizica*, 24, 13: „Anaximandros a afirmat că «începutul lucrurilor este *apeiron-ul*... De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului», (apud Vlăduțescu, *Istoria*..., 14). Substratul apare ca unul și lipsit de calitate și în atributul de nedeterminare (de asemenea *apeiron*, dar ca adjectiv) al aerului de la Anaximene, conceput tot cu un atribut de factura nedeterminării ca invizibil și doar perceptibil prin frig, căldură,umezeală și mișcare,

[1] „De fapt, această formulă originar nu e nici cosmologică nici epistemologică, ci este de-a dreptul etic-socială, este o transpunere filosofică a situației din Cetatea elenă, este deci o sociomorfizare. Pe de altă parte însă problema, cum decurge cosmosul din haos, implică a doua dogmă, monismul: Natura este o perfectă Unitate, o coordonare sintetică împinsă la extrem. Nu este oare Cosmos sinonim cu legalitate, unitate, armonie?" (Florian, 57).

www.cimec.ro

atunci când este „foarte liniştit", deci în stare neutră mişcare cf. A7/Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*, I, 7, cât şi în acţiunea focului heraclitic care în faza de incendiu universal desfiinţează calităţile (B 31) din ambele doctrine reieşind constanţa substratului, contrastantă cu instabilitatea calităţilor supuse devenirii.

Continuator îndepărtat în timp al lui Anaximene, filosoful eclectic Diogene din Apollonia condensează optica ioniană asupra principiului, afirmând că toate lucrurile sunt unul şi acelaşi. Argumentarea, prin reducere la absurd, este că în caz contrar nu ar fi posibile amestecurile şi interacţiunile dintre lucruri, de unde concluzia că toate lucrurile ies din acelaşi prin schimbare, iau diverse forme şi se întorc în acelaşi lucru originar (cf. fr. 2 Diels). Aceste consideraţii provin din observaţii directe asupra naturii, şi astfel, chiar dacă nu derivă nemijlocit din conceptia arhaic-mitică despre natură ca organism unitar, vin să întărească teoria Unului. Pe un palier similar de investigare avea să se situeze opinia medicului peripatetic Galenos (sec. II d. Ch.), pentru care lucrurile sunt unul şi acelaşi în virtutea dependenţei şi transformabilităţii reciproce (cf. Florian, 17).

Unitatea şi unicitatea principiului sunt gândite în termeni deopotrivă aritmetici, geometrici, fizici, mistici (cât şi morali) de pitagorici care, chiar dacă sunt consideraţi dualişti (după Aristotel, *Met.*, 986a, ei socoteau drept elemente ultime (*stoicheia*) limita *(peras)* şi nelimitatul *(apeiron))*, acordă Unului/monadei, indiferent de fazele (uneori greu discernabile de către exegeză) ale doctrinei, un statut privilegiat, fie că Unul apare ca posterior faţă de *stoicheia*, ca *stoicheion* (element ultim) sau ca precedând orice altceva.

În pitagorism, numărul (structură „cantitativă", „materială" şi principiu) şi spaţiul nedeterminat conciliază permanenţa şi devenirea („Ideea spaţiului nedeterminat şi infinit ca substrat al lucrurilor materiale va fi reluată de Platon în *Timaios,* iar numerele, în unele dialoguri subordonate Ideilor, vor fi contopite cu acestea în faza din urmă, nescrisă, a platonismului" (Florian, 80). Unitatea (*hen*[2], *monas*[3]) este gândită

[2] Abstract al lui *hen* este *henas*, „unitate". Henadele desemnează *eide-le* la Platon, *Phil.*, 15a, şi neopitagorici (Plotin, *Enn*, VI, 6, 9), termenul fiind consacrat în neoplatonism, la Proclos, unde numeşte „desfăşurări plurale ale unităţii Unului, surse transcendente ale individualităţii (Peters, 124 = 125), existenţa multiplelor fiind posibilă prin aceste autodeterminari ale Unului, serie de „unuri" opuse: monadă-diadă, limită-ilimitat etc.

[3] *Monas,* unitatea, unu, monada, este la pitagorici principiul primordial (Diogenes Laertios, IX, VIII, 25) sau coprincipiu prim împreună cu *dyas*, diada (Aristotel, *Met.* 986a) şi se suprapune, ca unitate aritmetică, punctului geometric.

Unitatea exprimată prin termenul *monas* este menţionată de Platon ca forma matematică în *Phaidon*, 101e. Aristotel defineşte *monas* drept „substanţa fără poziţie", net distinctă de punct (*stigme*), „substanţa cu poziţie". Pe filiera trecerii termenului de monadă în evul mediu, la neoplatonicienii creştini ai sec. XII (care manifestau interes şi pentru Cabbala, afină platonismului) şi la nominaliştii sec. XIII, iar ulterior în Renaştere (ex. Giordano Bruno), monada face carieră in filosofia modernă; astfel, preluând şi ideea neoplatoniciană conform căreia orice lucru individual este un microcosmos ce reproduce universul ca întreg, Leibniz teoretizează monadele ca existenţe ce se produc o singură dată, ca unicate diferite între ele prin trăsături interne; teoria lui Leibniz apare între altele, cum a subliniat Russell, ca răspuns la problema compunerii continuumului din elemente indivizibile.

www.cimec.ro

în pitagorism pe varii planuri: între unitate şi continuum se desfăşoară armonia muzicală (de factură divină), mod de gândire transferat geometriei, unde unitatea semnifică figura, faţă de spaţiul nedeterminat; unu este reprezentarea geometrică a punctului; în rândul echivalărilor dintre numere şi abstracţii, reprezintă gândirea (sens de statornicie); în registru geometric astronomic este centrul sferei lumii; ca alcătuitor al decadei (10 – suma primelor 4 numere), modelul generator în ordine muzicală/ geometrică/ aritmetică, precum şi cosmologică (cf. Aetius, I, 3, 8/D, 280: „[Pythagoras] afirmă că decada e natura numărului, întrucât până la zece numără toţi elenii, la fel ca toţi barbarii şi ajungând acolo se întorc iar înapoi la unitate (...)" – trad. Mihai Nasta), unu anticipează, în raport cu decada, relaţia atributului de unu faţă de fiinţă, şi, totodată, unitatea generatoare a decadei paradigmatice este corelată numărului par şi limitei ordonatoare; de asemenea, limita şi nelimitarea ca elemente ale perechii şi neperechii produc Unul (*hen*), din care provine şirul numerelor; principiu perfect este şi monada, unitatea, considerată în afara seriei numerelor; trei şi unu limitează nedeterminarea diadei, prin trei se restabileşte echilibrul întregului ca unu perfect, deosebit de monadă, unitatea aritmetică adiţională; în procesul generării unitatea primordială se proiectează în spaţiu, generând diada liniei, sau absoarbe apeironul şi îl pune în mişcare, ca unitate limită, de la unul neprecizat, dar considerat mărime, ajungându-se la punct, linie, suprafeţe şi, prin tensiunea limitării, la solide, cele patru elemente, cosmos: Aristotel, *Met.*, I (A), 6, 987b, 22: „Totuşi el [Platon] spunea, potrivindu-se aici cu pythagoreii, că Unul este substanţa şi că nu se dă predicatul „unu" pentru nimic altceva"; Teofrast, *Met.*, 33, XI a, 27 „Platon şi pythagoreii, observând o mare distanţă între principii «şi domeniul realităţii», consideră că toate lucrurile tind să imite (să refacă mimetic) Unul" – traduceri de Mihai Nasta, care afirmă, cu privire la fragmentul din Aristotel, că Unitatea nu este doar elementul predicabil, accesoriu, ci un principiu generator, reprezentat concret-senzorial, iar relativ la cel din Teofrast, că sensul este cel de compunere mimetică, de participare a Ideilor – platoniciene – la realitate, cf. 153–154. Unul pitagoric, în structura căruia intră deopotrivă monada şi diada, anticipează fiinţă ca fiinţă de la Aristotel, una în sine, dar dublă ca specificaţie (substanţa ca materie-formă).

B. 2. Unitate şi contrarii la Parmenide

„Unul este Zeul, între zei şi oameni cel mai mare" (trad. D.M. Pippidi), la Xenofan (B 23), aserţiune explicată în comentariul lui Pseudo-Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (3–4, A 28 D–K) în sensul că existenţa a doi sau mai mulţi zei supremi ar anula superioritatea tuturor acelor zei.

La Parmenide, caracteristica de unu a fiinţei funcţionează drept condiţie de inteligibilitate a acesteia, aşadar se impune din considerente *avant la lettre* logice, prin interdependenţa trăsăturilor de eternitate – intransformabilitate – uni(ci)tate.

www.cimec.ro

Expresia Unului figurează în singularitatea căii valabile (anticipată în fr. II); în atributele fiinţei de una, unică, indivizibilă, în geometria sferei limitate şi indestructibile, în contextul (controversat) al referirii la numirea a două forme de către „muritori" – VIII, 1, 4, 6, 22, 42–44, 53–54. Se conturează problema Fiinţei ca Unu, a Unului ca Fiinţă, cât şi, la originile metafizicii, problema relaţiei dintre unitate şi pluralitate, cu consecinţe în relaţia dintre fiinţă şi devenire. Situate la tranziţia dintre partea ontologică (*Aletheia*, „Adevărul") şi cea cosmologică (*Doxa*, „Opinia") a doctrinei, VIII, 53–55 abodează unitatea şi dualitatea: *muritorii* (termenul vizează credinţele comune şi/sau filosofiile naturii) au găsit de cuviinţă să numească două forme, nefiind trebuitor a numi una dintre ele / „una" (unitatea) lor, privinţă în care şi-au vădit rătăcirea.

Forma, *morphe*, iniţial înfăţişare exterioară (ex. *Od.*, VIII, 170, relativ la înzestrările contradictorii date de zei oamenilor, unde termenul este mai abstract decat *eidos*, aspect în sens propriu, cf. 169, 174, 175, – cf. **Morpheus*, Morfeu, zeul somnului şi viselor, „cel ce plăsmuieşte imagini" (Ovidiu, *Metamorfoze*, 11, 635) – va deveni concept filosofic, conturat la Platon pe de o parte în *Republica,* 380d şi 397c, unde apare ca mod de a fi aparent, schimbător şi înşelător, în opoziţie cu *eidos* = Idee, ca factor definitoriu, însă pe de altă parte în *Timaios*, 50c, d şi 51a, unde, cu toate că se reafirmă existenţa separată a Ideilor (a modelelor), *morphe,* în regim secund faţă de acestea, prefigurează un principiu de alcătuire a lucrurilor pe baza receptacolului universal *(chora)* şi a figurilor geometrice. Acesta (sau poate cele nouă ipoteze ale Unului din dialogul platonician *Parmenide,* subsumate întrebării: „Dacă Unu este Unu cum sunt posibile multiplele?") constituie punctul de plecare pentru complexa doctrină aristotelică a fiinţei, care justifică deopotrivă Unul (fiinţa ca fiinţă, singura legitimă metafizic) şi dualitatea (dubla specificaţie a substanţei, corelativul fiinţei ca fiinţă: formă, *morphe* şi materie, *hyle*); forma şi materia nu sunt discontinue, ci fiecare în parte funcţionează în întregul ei („altminteri, cum s-ar limita reciproc, ar rezulta că fiinţa ca fiinţă, simplă şi ilimitată, ar fi alcătuită din două entităţi limitate, ceea ce este alogic. Într-un fel, cam ca atributele infinit nemijlocite spinoziste, de mai târziu, formă şi materie, coeterne şi coextensive, au şi ele aceleaşi caracteristici de tip metafizic ale fiinţei ca fiinţă", Vlăduţescu, *O enciclopedie...*, 273), au statut de principii cauze, cf. *Met.*, A, 983a 24–30, unde între sensurile cauzelor prime Aristotel inventariază substanţa sau esenţa/quidditatea cât şi materia, eventual cu un ascendent al formei faţă de materie (în sens de anterioritate a primeia faţă de cea de a doua şi faţă de amestecul rezultat, precum şi în sensul unui grad mai mare de existenţă a primeia faţă de cea de a doua, cf. *Met.*, Z, 1029a, 5–10), forma având totodată, alături de materie, conotaţia de constituent al unui întreg (perspectiva hyleomorfistă). În aceste condiţii, cum la Aristotel nu este valabilă excluderea între metafizic şi fizic, forma este numită (în complementaritate) *eidos* (ca model în ordine universală) sau *morphe* (constituent în ordine universală).

www.cimec.ro

Corelat cu sensul inițial și evoluția ulterioară, înțelesul formei parmenidiene, plasat în registrul opiniei, apare drept cel de „corp sensibil". Sensul textului vizat rămâne însă discutabil deoarece numeralul poate fi considerat drept semnificând unicitate sau unitate, iar expresia modală *chreon estin* poate fi interpretată ca aparținând discursului direct, al zeiței, sau indirect, al muritorilor, acestea în principiu contrastante, dar poate chiar convergente.

VIII. 53–54. Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν, τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν – ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν...

Morphas gar katethento dyo gnomas onomazein, /ton mian ou chreon estin – en hoi peplanemenoi eisin...

Că, după a lor socotințI, au voit a numi două forme, /Una netrebuind numită – aici rătăciți sunt...

Căci ei au găsit de cuviință să numească două forme, fără să fie trebuitor a numi, din ele, una – privință în care și-au vădit rătăcirea...

Se inventariază variante de înțelegere a v. 42–45:

1. Muritorii au numit două forme, dintre care una /oricare/, /arată zeița/, nu trebuie numită (deci trebuie admisă o singură formă, iar muritorii au rătăcit numind două).
2. Muritorii au numit două forme, dintre care, /cred ei/, nu trebuie numită/ doar/ una (adică, arată zeița, ei au rătăcit prin aceea că au admis două forme, nelimitându-se la una singură); cf. Diels; Diels-Kranz. Astfel, sensul general al variantelor (1) și (2) este convergent.
3. Muritorii au numit două forme, dintre care, /arată zeița/, (într-adevăr) nu trebuie numită /doar/ una /privință în care oamenii au rătăcit – se subînțelege, aceia care au admis doar una/. Este interpretarea propusă de Coxon, cf. Frère, a se vedea *infra*.
4. Muritorii au numit două forme, dintre care, /arată zeița/, (nici)una nu trebuie numită (cu alte cuvinte, muritorii au rătăcit prin însăși admiterea formei sensibile).
5. Muritorii au numit două forme, a căror unitate, /arată zeița/, nu trebuie numită (iar ei au rătăcit considerându-le o unitate în loc să le socotească separate); cf. Frère, a se vedea *infra*.
6. Muritorii au numit două forme, a căror unitate, (cred ei), nu trebuie numită (și astfel, rătăcirea lor constă în considerarea separată a formelor, în loc de viziunea unității acestora); cf. Tarán.

Contextul, polemic, reia referirile la „rătăcire" din fr. VI, 4, 6 și implică o critică a abaterii de la calea valabilă (în germene, critica la adresa unei metode). Problema pasajului, ținând de disputatul raport *Aletheia/Doxa*, este dacă Parmenide a absolutizat calea ființei, respingând total domeniul sensibilului, sau a făcut concesii

www.cimec.ro

lumii devenirii (cum au crezut comentatorii antici[4], în această a doua situaţie persistând întrebări legate de statutul si raportul celor două „semne" contrare, focul (VIII, 56, cf. „lumina", IX, 1) şi noaptea/întunericul (VIII, 59, IX, 1), considerate de Parmenide ca despărţiri ale „alcătuirii (sensibile)", *demas* (VIII, 55, termen aplicat şi alcătuirii sensibile a nopţii ca element principiu, VIII 59): este admisibil doar primul element (situat în ordinea fiinţei), sunt admisibile ambele ca unitate (în maniera lui Heraclit), ori cele două sunt admisibile în dualism strict? Mai mult, avea Parmenide în intenţie o soluţie anume, sau versurile sale exploatează meandrele discursului (la care îşi aduc contribuţia valenţele combinatorii ale limbii eline) tocmai în scopul prezentării unei doctrine aporetice?

Reţin atenţia, privitor la soluţiile menţionate: aceea propusă de Coxon (cf. 220–221), pentru care demersul monist, al zeiţei, şi cel dualist, al muritorilor, s-ar concilia prin însăşi diferenţa de planuri (monist, cel al fiinţei, cu o singură semnificaţie, dualist, cel fizic, al schimbării, ce presupune trăsături, *semata* din v. 55, acum în sens de mărci divergente, deosebit de semnele de recunoaştere convergente de pe calea fiinţei, mentionate în VIII, 2). Pe baza unui vers din *Iliada* (cf. XXIV, 66 „cinstirea nu va fi una" / în traducerea lui Dan Sluşanschi „Nu vor avea ei aceeaşi cinstire", cu sensul de onoruri diferite acordate lui Ahile şi Hector, Coxon consideră că Parmenide este, în registru fizic, adeptul a două forme şi critic al monismului ionian (Tales, Anaximene, Heraclit) pe linia lui Anaximandru, ce respingea tratarea unei „substanţe" fizice drept supremă în raport cu celelalte, perspectiva criticii lui Parmenide fiind totuşi ontologică, nu cosmologică. Potrivit lui Coxon, critica parmenidiană a monismului fizic a fost reluată ulterior numai de Diogene din Apollonia; b) aceea propusă de Jean Frère, care interpretează sintagma, *kosmon apatelon* din VIII, 52 drept „ordonare a lumii în privinţa căreia poate exista înşelare", dă un sens sustras relativităţii pentru „decizia" din v. 53, ia *eisin* din v. 54 în sens existenţial, interpretează adeverbial *tantia* din v. 55 („dimpotrivă"), rezultând că Parmenide a considerat (drept „doxa corectă") că „unii muritori" au admis două forme („unitatea", adică monismul ionian, fiind o greşeală) – însă aici (în dualismul

[4] Aristotel, *Met.*, A 5, 986b 18: „Într-adevăr, pornind de la ideea că – în afara fiinţei – nefiinţa nu-i nimic, ajunge să creadă în chip necesar că fiinţa e una şi altceva nimic. Constrâns să ţină însă seama de aparenţe şi să admită că unitatea există după raţiune, iar pluralitatea după datele simţurilor, e adus să susţină existenţa a două cauze şi a două principii, caldul şi recele, cum s-ar zice focul şi pământul. Din acestea, caldul îl pune în rândul fiinţei, pe celălalt, în rândul nefiinţei (trad. Gheorghe Vlăduţescu); Hipolit, *Respingerea...*, I, 11: „Doar şi Parmenides afirmă despre Tot că ar fi Unu, veşnic, nenăscut şi sferic fără să abată de la părerea celor mulţi, potrivit căreia focul şi pământul sunt principiile a tot ce există – pământul materie, iar focul cauză şi agent" (trad. D.M. Pippidi); Simplicius, 30, 10: „Raţionamentul acesta îl numeşte «părelnic» şi înşelător, ca unul ce n-ar fi cu totul mincinos, ci numai căzut din domeniul adevărului inteligibil, în acel al sensibilului, aparent şi supus părerii", cf. 25, 15: „Din cei ce socot că (elementele) ar fi mărginite la număr unii pomenesc două, ca Parmenides, când vorbeşte despre părere: focul şi pământul, mai bine zis, lumina şi întunericul" (trad. D.M. Pippidi).

www.cimec.ro

cosmologic) există „rătăcitori", în timp ce, „dimpotrivă", felul în care pitagoricii au separat structurile unității (dualismul pitagorician) este cel superior oricărui alt dualism (cf. „Parménide et l'ordre du monde", în *Études*, II..., 192–212).

B. 3. Unitatea în context eleat

Viziunile eleate asupra Unului îl includ pe Xenofan, primul susținător al Unității, potrivit lui Aristotel, *Met.*, 986b, 20–24. Critica la adresa antropomorfismului religios generator de reprezentări divergente (B 15: „Dacă boii și caii și leii ar avea mâini, sau dacă, cu mâinile – ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare dintre ei își are trupul; B 16 „Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni și negri, tracii, că au ochi albaștri și părul roș..." – traduceri D. M. Pippidi) și, în consecință, reflecția asupra divinității în termeni de identitate și unicitate, implicau îndemnul la distanțare față de sensibil (văzul, gândirea și auzul i se atribuie zeului ca *întreg*, cf. B 24); zeul lui Xenofan este personal, dar într-un sens nu monoteist, ci (în spiritul universalismului divin deja intuit de ionieni, ale căror viziuni speculative erau diferite de reprezentările mitice tradiționale), într-o concepție panteistă, Unul divin confundându-se cu totalitatea naturii: prin acordarea de atribute într-un plan al gândirii, Xenofan creează un cadru ontologic. Zeului său imobil îi corespunde la Parmenide (prin asociere cu substratul etern intuit încă de la Tales) ființa neschimbătoare – apare acum motivul metafizic: «existența» nu cade sub simțuri, e «dincolo», e obiect de pură gândire" (Florian, 75). Pe acest teren, Zenon combate pluralitatea, polemizând mai ales cu pitagoricii, pe calea paradoxului (dacă lucrurile ar fi multiple, ar fi deopotrivă infinit de mari și infinit de mici), radicalismul său încorporând totuși o concesie făcută pluralității, de vreme ce paradoxurile zenoniene iau în calcul diviziuni de spațiu, timp, mobilitate (ex. tăgăduirea mișcării, conform căreia mobilul, înainte de a ajunge la capăt, trebuie să ajungă la jumătate). Unitatea ființei de la Melissos derivă dintr-un atribut opus viziunii parmenidiene –„din nesfârșire a făcut să decurgă unicitatea ființei: «Dacă n-ar fi una, s-ar mărgini cu alta» (B 5, trad. D.M. Pippidi), – similitudini sau diferențe față de Parmenide fiind semnalate în antichitate (Platon, *Theaitetos*, 180e, evidențiază, la Parmenide și Melissos, repausul Unului totalizator în el însuși, în lipsa spațiului în care să se miște; Aristotel, *loc. cit.*, arată că Parmenide și Melissos susțin Unul în temeiul rațiunii, respectiv al materiei).

La Platon, *Sofistul*, 242 d–e, se afirmă că „ginta noastră eleată" (*apud* Vlăduțescu, *O enciclopedie...*, 214), „își desfășoară miturile despre realitatea existentă ca și cum aceasta ar fi de un fel peste tot". Totuși, această logică de tip holistic, întemeietoare a onto-metafizicii, i se datorează lui Parmenide (Xenofan fiind integrat în acest tipar de viziune mai mult printr-o lectură inversă), al cărui spirit va fi continuat, pe lângă ***Zenon*** care, în argumentul despre mărime transmis

www.cimec.ro

de Simplicius, *Fiz.*, p. 139, 5, Diels, în ipoteza „dacă lucrurile ar fi multiple" preia unitatea, continuitatea şi identitatea fiinţei parmenidiene pentru a nega realitatea obiectelor sensibile, ca deopotrivă identităţi şi (prin nedeterminare) neidentităţi, cf. Coxon, 257–261 şi ***Melissos*** (care utilizează menţionata ipoteză pentru a ajunge la concluzia că variabilitatea şi chiar individualitatea fiecăruia dintre multiple ţin de sensibil, manifestând preferinţa pentru atomism în detrimentul pluralismului lui Empedocle şi Anaxagoras şi intenţionând probabil să afirme exclusivitatea fiinţei, cf. Coxon, 264–265) în doctrinele separate ale discipolilor îndepărtaţi ***Empedocle*** (unde Unul este generat şi generator de multiple – B 21, 26) şi ***Leucip*** care multiplică fiinţa parmenidiană numeric, dar nu şi ontologic (cf. Anaxagoras, Democrit), în „neoeleatismul" megaricilor, susţinători ai unităţii absolute. Parmenide, Eleatul prin excelenţă, ia fiinţa în absolut, ca existenţă neîncetată, afirmând imposibilitatea nefiinţei – teza centrală a poemului, justificată, arată Hervé Pasqua, dacă se consideră că fiinţa este, în viziune parmenidiană, identică Unului, iar afirmarea fiinţei nu depinde de negarea nefiinţei.

B. 4. Unul (parmenidian) în lectură platoniciană şi în succesiunea lui Platon

În dialogul *Parmenide* al lui Platon, Zenon, în maniera aporetică în care însăşi învăţătura zenoniană apără unitatea de la Parmenide, sprijină Unul în dispută cu ipoteze deduse polemic împotriva fiinţei parmenidiene, şi atribuite chiar personajului Parmenide (128a şi urm.), în continuare fiind totuşi neclar dacă dezbaterea se referă la fiinţa unică (interpretarea comentatorilor moderni) sau la monada transcedentă a lui Platon (cum au înţeles Plotin şi Proclos, care au luat textul drept fundamental pentru propria doctrină).

Dialogul *Parmenide* expune dificultăţile ipotezei principiului ca model al lumii: dacă principiile (Ideile) sunt în sine, atunci cum este inteligibilă întemeierea? dacă principiul este unic, cum se aseamănă cu el lucrurile, care sunt multiple?

În prima parte a dialogului existenţa formelor inteligibile, separate de lucrurile care cad sub ele şi separate între ele, pare a exclude aporia lui Zenon privind pluralitatea, şi totuşi se impune postularea participaţiei lucrurilor la forme. Însă participaţia înţeleasă drept fie la întregul formei, fie la părţi ale ei, pare greu de conceput; încercarea de a concepe asemănarea participantelor la o formă, cu însăşi forma, obligă la admiterea unor forme noi, într-o infinită generare de forme (argumentele lui Socrate în favoarea unicităţii formei, înţelegând-o ca gând, apoi ca prototip natural al participantelor, sunt respinse de Parmenide ca incompatibile cu însăşi participarea pe bază de asemănare); existenţa formelor, separate de participante, implică, în cazul relaţiilor, un dublu în lumea formelor, valabil şi pentru cunoaştere, ajungându-se la paradoxul ca divinitatea să aibă acces doar la idei, nu şi la lucrurile pământene.

www.cimec.ro

Se evidențiază participația lucrurilor la forme – lăsată în suspensie în Parmenide, trecută în registru logic ca posibilitate a predicației, cu tratare mai ales în *Sofistul* – și cunoașterea omenească sub raportul accederii lucrurilor la forme, pentru explicitarea căreia este indicată dezbaterea argumentativă, a doua parte a dialogului (de fapt aproape trei sferturi din acesta) fiind constituită de „exercițiul henologic" (discuția asupra Unului), condus de personajul Parmenide.

Argumentațiile despre Unu și Altele decât Unu comportă două ipoteze, fiecare cu diverse consecințe. Prima ipoteză asupra lui Unu, „Dacă Unu este", eventual „Dacă (Unul) este Unu" (formula tautologică, anticipare a principiului identității, cf. tautologia „ceea ce este – este" a Parmenidelui istoric, pune Unul în absolut, drept el însuși și nu altceva decât el însuși, cu consecința unei henologii negative, prin excluderea determinațiilor) implică: a) Unul care este (unu) și nu este în sine plural nu este nici întreg, nu are nici părți; nu este nici drept, nici rotund; nu este nici în sine însuși, nici în altul; nu este nici stătător, nici mișcător; nu este nici identic, nici diferit față de sine sau față de altul decât sine; nici asemenea, nici neasemenea; nici egal, nici inegal; nici mai mare, nici mai mic decât el însuși ori decât altul; nu ființează nici în timp, nici în spațiu; este total inaccesibil numirii, cunoașterii, simțirii, părerii. b) Unul care, întrucât existența este diferită de identitatea cu sine, conține în sine pluralitatea este întreg alcătuit din părți, este infinit plural, generează și compune toate numerele întregi, este indisociabil, deși discernabil, de ființă, revine, ca și ființa, la tot ce ființează, este unul și plural, limitat și nelimitat, admite configurație, este în sine însuși și în altul decât el, este nemișcat și mișcător, este identic și diferit atât în sine cât și în raport cu altele, admite asemănare și neasemănare, este solidar și nesolidar cu sine și cu celelalte, este egal și inegal, participă la timp și la diferite timpuri, sub incidența deopotrivă a ființei și devenirii (în toate raporturile posibile cu sine însuși și cu altele decât sine însuși) și totuși este în afara timpului, participă și nu participă la ființa cu trecerea la (ne)participare instantanee și atemporală, poate fi rostit, gândit, determinat. c) Unul care este, celelalte lucruri participând la Unu, presupune o alteritate (celelalte lucruri) ca întreg alcătuit din părți, o mulțime nemărginită compusă din mulțimi nemărginite în care fiecare lucru este întreg și parte, limitat și nelimitat, asemenea și neasemenea, identic și diferit având orice însușiri contrare. d) Unul care este, celelalte lucruri neparticipând la Unu, implică o alteritate care, diferită de Unu, și deci lipsită de Unu, cuprinde lucruri ce nu sunt nici Unu, nici pluralitate, nici părți, nici întreguri, nu admit asemănare și neasemănare, identitate și diferență, niciuna din însușirile unui cuplu de contrarii.

A doua ipoteză asupra lui Unu, „Dacă Unul nu este", eventual „dacă (Unul) nu este Unu", implică: a) Unul care nu este, sub aspectul diferenței conceptuale dintre Unu și alteritatea sa, poate fi cunoscut, diferă de și participă la orice formă pusă în joc de rostirea adevărată cu privire la el, este asemănător și egal cu sine,

www.cimec.ro

neasemănător şi inegal cu celelalte, participă şi la fiinţă, şi anume la fiinţa inexistentului, şi, întrucât este şi nu este, este mişcător şi nemişcat, se naşte şi piere, nu se naşte şi nu piere. b) Unul care nu este, sub aspectul nefiinţei luate în mod absolut, este indeterminabil şi neantrenat în vreo relaţie. c) Unul care nu este, sub aspectul alterităţii lui Unu luându-se în calcul diferenţa dintre însuşi Diferitul şi Altul, presupune o realitate plurală lipsită de Unu ca îngrămădire şi proliferantă îngrămădire de îngrămădiri relativ la care determinaţiile de bază începând cu Unul ((ne)asemănare, (ne)mişcare, (ne)naştere, pieire etc.) sunt doar aparenţe. d) Unul care nu este, sub aspectul alteritaţii lui Unu luându-se în calcul că, nefiind, Unul nu este Unu, implică, din neputinţă de a gândi pluralitatea fără Unu, neputinţa de a gândi ceva. Dacă Unul nu este, nimic nu este.

Cele două mari ipoteze asupra lui Unu au ca fundal distincţia parmenidiană fiinţă/nefiinţă, însă în dialogul *Parmenide* îşi fac loc deosebiri faţă de formula categorică a poemului lui Parmenide: în prima ipoteză asupra lui Unu, „Dacă Unu este (Unu)", Unul care este comportă şi fiinţarea eleată, în virtutea căreia Unul însuşi este chiar întregul lumii, întreg de maximă omogenitate, chiar fiinţa întregului, dar comportă şi devenirea (înfiinţare şi desfiinţare, deci admiterea nefiinţei), heraclitică, în virtutea căreia Unul se dezbină de sine, totul curge, întregul se desface în părţi şi se readună: concilierea aceasta, pe fundalul sărbătorilor Panatenee, cu strategii argumentative oarecum sofistice, aduce în scenă un Parmenide care pe o parte afirmă, în spirit eleat, că Unul se împărtăşeşte din fiinţă şi fiinţa din Unul, dar pe, de altă parte, într-un „eleatism sinucigaş" analog cu ceea ce va fi „paricidul" Străinului din Elea din *Sofistul* (cf. Vieru, 14), afirmă că Unul este diferit de însăşi fiinţa, că participarea sa la timp şi devenire este admisibilă. „Eleatismul este subminat temeinic din momentul în care, măcar ipotetic şi provizoriu, participaţia la timp a Unului, şi implicit a întregului, nu este alungată ca simplă părere de muritor îndărătnicit pe calea neadevărului nefiinţei. Pentru eleaţi, fiinţa este Totul care este, unit realmente prin chiar faptul de a fi, tot aşa cum şi spaţiul este ceea ce este, finit, închis, sferic. Asistăm acum la destructurarea, destabilizarea, *deconstrucţia* Unului elatic, a acelui *pan to hen*; Unul urmează să treacă prin proba participaţiei la timp, după ce aderenţa Unului la fiinţă s-a lămurit a nu fi aderenţa la rotundul unei sfere compacte, finite, şi după ce Unul însuşi s-a vădit a fi pluralitatea de părţi, ca întreg ce este, şi anume ca pluralitate finită" (Vieru, 14–15). Şi cea de a doua ipoteză asupra lui Unu, „Dacă Unu nu este (Unu)", deşi include demonstraţii prin reducere la absurd ale fiinţării lui Unu, diferă de eleatism (care nu accepta nici posibilitatea gândirii nefiinţei), prin admiterea unor grade ale nefiinţei (a gândi ceva, chiar nonexistent, înseamnă a-l gândi într-un fel ca existent) şi inexistentelor, temă aprofundată în *Sofistul* prin separarea planului adevărului de cel al realităţii, ceea ce va deschide, pe de o parte, preocupările continuatorilor lui Platon, în antichitatea târzie, privind gradele fiinţei, procesiunile entităţilor, instanţelor care

www.cimec.ro

derivă din Unul–Ființă, iar pe de altă parte anticipează logica formală, care devine posibilă atunci când adevărul echivalează nu cu ființa, ci cu potrivirea dintre enunțare, care poate fi afirmativă (de domeniul ființei) sau negativă (de domeniul neființei), și fapt.

În henologia din dialogul Parmenide pitagorismul se întrezărește prin construcția speculativă a numerelor naturale ca realități specifice, pe baza imparității și parității în corelație cu concepția despre unu și doi, care în mentalitatea elină timpurie nu sunt numere propriu-zise, ci un fel de „protonumere", principiu care preced numerelor propriu-zise" (144a: „dacă este Unu, va fi necesar și ca numărul să fie" – trad. Sorin Vieru); teoria Unului din dialog datorează poemului parmenidian prezența unului ca atribut al ființei, fragmentele parmenidiene totuși nedezvăluind o teorie asupra Unului și prin urmare personajul platonician Parmenide apărând ca o prelucrare platoniciană a Parmenidelui istoric, făcută însă nu în termenii ironici (cum este plauzibil în cazul lui Zenon), întrucât, după Socrate, Parmenide este figura cea mai admirată de Platon, ci în termeni doctrinari: căci Unul, în viziune platoniciană, supus ipotezelor și subipotezelor, are parte de predicație când apofatică, beneficiind de negații exhaustive în descendența parmenidiană, când contradictorie, pe de o parte amintind de expresiile heraclitice ale coexistenței contrariilor și ale devenirii, dar pe de altă parte, în doctrină platoniciană, semn al întreteserii formelor (contrarii) care anticipează relațiile logice dintre concepte, îi sunt cercetate Unului configurația și situarea spațială, la prima vedere improprii pentru un eidos, însă în consonanță cu sfericitatea, imobilitatea și omogenitatea existentului *(to on)* identificat cu faptul de a fi *(to einai)*, – trăsături ce reprezintă corporalizarea ființei la Parmenide –, prin urmare în ipoteza platoniciană a Unului care este, ființa și Unu sunt afine și totodată discernabile.

De altfel, implicarea reciprocă a ideilor de Unu și ființă este una dintre cele două mari direcții pe care se exercită doctrina formelor la Platon. O alta este, tot ca moment al teoriei ființei, privilegierea existenței formei față de simpla identitate a formei cu sine însăși – cu observația că această existență înglobează devenirea, ce, pe de o parte, ca înființare și desființare (apariție și dispariție, ființă și neființă, temporalitate), se prezintă analog cu ceea ce se întamplă în *physis*, însă pe de altă parte este strămutată în planul logic al Ideii prin faptul că Unul (în ipoteza în care el este) nu își încetează ființarea, doar atributele sale (deci diferitele sale participații) trecând din ființă în neființă sau din neființă în ființă, într-o temporalitate în asemenea condiții pur logică; oricum, acceptarea, fie ea și nuanțată, a devenirii și a participării la timp, deci admiterea unui grad de neființă, manifestă disociere față de teoria eleată a ființei.

Breșe inovatoare în ființa omogenă a eleaților sunt operate de asemenea în cadrul ipotezei „Dacă Unul nu este (Unu)", prin distincția între non-Unu și „nu este Unu" (este inexistent/„nu este existent") ce se înscrie în căutări care preced logica

www.cimec.ro

(anticipând negaţiile termenilor şi propoziţiilor), prin participarea unui inexistent (Unul în ipoteza inexistenţei) la fiinţă, pusă în chip neaşteptat tocmai pe seama personajului Parmenide, raţionamentele despre fiinţarea nefiindului calchiind totodată jocul argumentativ al sofistului Gorgias; aşadar, henologia dialogului încorporează nu numai o teorie a fiinţei ci şi, prin luarea în calcul a Unului care nu este, o doctrină a neantului, a nefiinţei, a nimicului, o *oudenologie*, pe de o parte dezvoltată de neoplatonicieni în sensul distingerii unui dublu neant (primul dincolo de fiinţă, transcendent, inefabil, celălalt cel de dinaintea fiinţei, „abisul nimicului") şi pe de altă parte anticipând legile logice ale negaţiei iterate şi operaţiei de obversiune (transferul negaţiei propoziţionale asupra unui termen al enunţului). Astfel, Platon, punând în joc interogaţii despre idei, lucruri şi participare, depăşeşte chiar stadiul doctrinei sale şi prefigurează o teorie a existenţei cu valabilitate universală, ca logica. Dialogul *Parmenide* aduce în discuţie probleme ale ontologiei în condiţia ei formală (logică).

*

Semnificaţiile Unului la Platon merg de la indivizibilitatea eidelor individuale, numite chiar henade sau monade (în *Phil.*, 15 a–b, 16 d–e) până la problema dialectică a raportului dintre Unu şi multiplu – multiplul-în-unu la nivelul unităţilor organice cum este omul, distribuirea eidosului monadic în pluralitatea lucrurilor, înrudită cu interrelaţionarea (*koinonia*) dintre eide, pentru care Platon adoptă soluţia pitagorică (numita „prometeică", *Phil.*, 16c) a convertirii Unului şi multiplului în limită şi nelimitat, pe care le integrează în procese de revenire (*synagoge*), totuşi fără ajungerea la Unul transcendent, ci la un eidos generic, cât şi de diviziune (*diairesis)*; eidosul lui Unu (netrecut totuşi între cele mai însemnate genuri) din *Sofistul* presupune concepţia asupra Unului cu desăvârşire simplu, în combaterea fiinţei sferice parmenidiene care, după VIII, 42 ar fi, în lectură platoniciană, un întreg constituit din părţi. Totodată, viziunea cosmologică a lui Platon descrie o lume organologică finitistă, finalistă şi estetică (cf. Florian, 14): lumea, operă de artă construită de divinitate după modelul absolut al unei fiinţe inteligibile desăvârşite, este o fiinţă vie, perfectă, formată din părţi perfecte, unică (nu rămâne nimic în afara ei din care ar putea lua naştere o fiinţă similară), înzestrată cu suflet şi inteligenţă, conţinând toate fiinţele vii, de la natură de acelaşi fel cu ea (cf. *Timaios*, 33d, 31a).

Plecând de la convingerea că Platon identifică eidele cu numerele (*Met.*, 987b) şi cu Binele (1091 a–b), Aristotel consideră că Platon a văzut în Unul o substanţă separată, principiu al tuturor eidelor, gen suprem asemenea fiinţei, faţă de care eidele sunt specii (*Met.*, 1006a, cf. 1001 a–b, 998b). Ca o consecinţă, Aristotel plasează Unul printre transcendentale, Unul, ca şi Fiinţa, exprimându-se analog în toate categoriile (1003 a–b, 1053b), iar Unul – unitate este principiul unui şir

www.cimec.ro

matematic (1016 b). Lumea este una, întrucât îşi primeşte mişcarea de la „primul motor", care este Unul (XII, 8, 1070a), iar fizica aristotelică neagă existenţa locului, cât şi a ceva, în afara sferei cereşti (*Despre cer*, I, 8, c), lumea fiind una, întrucât în ea se găsesc locurile naturale ale elementelor (foc, apă, aer, pământ, eter; Aristotel nu admite două locuri naturale identice în esenţă, dar deosebite numeric, astfel încât neagă existenţa simultană a mai multor lumi).

La Speusip (sec. IV î. Ch.), succesorul lui Platon, Unul este principiu, dar nu identificat cu Binele (acesta din urmă – rezultat al unui proces evolutiv; cf. Aristotel, *Met.*, 1091b, 1072b, 1073a); Speusip stabileşte ca principii, în locul Ideilor platoniciene, obiectele matematice (1028b) şi derivă numerele, în maniera pitagorică, din Unu şi pluralitate (1085b, 1087b), aşadar Unul nu este principiu ultim într-un sistem monist, ci unul dintre cele două coprincipii ale numărului. Succesorul lui Speusip, Xenocrate din Calcedon, interpretează ideile ca numere (1028b, 1069 etc.) derivând din monadă şi diadă şi identifica Unul cu Tatăl şi cu Zeus, ca Primul Zeu, cât şi ca *nous*.

B.5. Ecouri ale unităţii parmenidiene în doctrinele tributare platonismului

Doctrină mistică a mântuirii prin cunoaştere, gnoza, curent simbiotic specific Antichităţii târzii, în care elenismul alexandrin şi sirian se întâlneşte cu creştinismul evanghelic sau apocrif şi care include elemente, anterioare grecităţii, de gândire orientală (persane, iudaice, egiptene), cât şi greceşti (pitagorice, platoniciene, stoice), a cunoscut diferenţieri date în principal de opoziţia între gnosticismul creştin, sprijinitor al învăţăturilor Bisericii, şi cel cu idei străine acesteia, considerat eretic. Relativ la viziunea asupra principiilor, această a doua categorie adaptează teologia elenistică în sensul transcendenţei şi inefabilităţii lui Dumnezeu (nu incognoscibil, dar incomprehensibil), şi totuşi acordă funcţie mediatoare lui *Nous* (Intelect)/ *Monogenes* (Unul-Născut), singurul cunoscător al lui Dumnezeu Tatăl. În sistemul gnozei valentiniene (ce debutează în sec. II d. Ch.), în a cărui cosmogonie figurează, într-o întoarcere cu un mileniu în urmă, elemente fantastice ale zoroastrismului, puse alături de concepte filosofice şi creştine, *Monogenes* este mijlocitor şi principiu generator (al aionilor/eonilor, „eternităţi", în viziunea lui Valentin ca acte noetice ale divinităţii) în rolul de Principiu (Logos) şi Mântuitor (Christos). De asemenea, iniţial gnoza valentiniană a adoptat dualist ierarhia ontologică pitagorică tradiţională (monada şi diada nedefinită ca principii supreme), dar, după mai mult de un secol, a preluat spiritul monist al ontologiei neopitogorice (deja veche de două veacuri), cum o arată derivarea diadei din monada primordială şi similitudinile cu doctrina, de posibilă influenţă platoniciană, a neopitagoricului Eudoros din Alexandria, la care, emanaţii ale Unului suprem, monada şi diada reprezentau un principiu secund şi dual. Totodată, descrierea principiului suprem („Tatăl", pe linie iudeo-creştină, în parte identificat, filosofic, cu monada) se face, în gnoza valentiniană

www.cimec.ro

a secolului III d. Ch., în termenii ontologiei platoniciene a Unului din dialogul *Parmenide*. Astfel, negarea generării, reprezentării, locului şi timpului este formulată în termeni asemănători la Platon, *Parmenide*, 137d 7–8, 138b 5–6, 141d 4–5 şi valentinieni (apud Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI, 29, 5, 2), rădăcinile exprimării platoniciene aflându-se în apofatismul doctrinei lui Parmenide asupra fiinţei.

Pitagorismul târziu şi neoplatonismul târziu derivă principiile transcendente din dialogurile platoniciene târzii apelând la teoria pitagorică a numărului. Se sistematizează trei ipostaze ale lui Unu: primul Unu, de dincolo de fiinţă, al doilea Unu, care este cu adevărat aparţinător realului, şi inteligibil, Ideile; al treilea Unu, care participă la primul şi la Idei, la Plotin (sec. III d. Ch.). Unul rămâne el însuşi, lipsit de multiplicitate şi totuşi generând-o (*Enneade*, III, 7, 9); se autodetermină (doctrina emanaţionistă) în trei ipostaze, Binele, Inteligenţa şi Sufletul universal, care sunt toate Unu şi ca unu, aşa cum unul este în toate, dar cu statut ontologic diferit (Binele, în identitate cu Unul; Inteligenţa, secundă, ca dualitate în care Unul se gândeşte pe sine; Sufletul universal, mediator pentru individuaţie); Unul plotinian nu este realitate închisă în sine, ci fiecare esenţă produce ceva (procesiune), dar transmiterea către inferior presupune nu o pierdere, ci o sporire a realităţii (conversiune – instituire a superiorului absolut, ca scop); „plotinismul, cel puţin în acest motiv, este încă sugestiv [...] pentru o ontologie a «treptelor de existenţă», cu «universaliile» ca mediatori între fiinţa în sine, ca unu, şi fiinţa determinată, ca multiplicitate" (Vlăduţescu, *O enciclopedie...*, 445–446). Lui Porfirios din Tyr, discipol al lui Plotin, i se atribuie un *Comentariu la Parmenide* (dialogul platonician) unde „Unul participă la fiinţă", este interpretat ca „Unul este o unitate cu Fiinţa", iar „al doilea Unu" (care este) coincide cu primul unu, „Unul, ca esenţă pură".

Syrianos din Alexandria sau din Gaza, unul dintre întemeietorii şcolii din Atena (continuatoare a Academiei platoniciene), mai curând teolog, era apreciat pentru a fi descoperit principiul de interpretare a dialogului platonician *Parmenide*, în spirit neoplatonicizant socotindu-l referitor la Unul ca divinitate, cu prima ipoteză, dacă Unul este Unu (atunci nu ar fi pluralitate) luată ca punct de plecare, şi a doua ipoteză ca afirmaţie a ceea ce fusese negat (Unul care este apare drept plural); comenta dialogul *Timaios* în sprijinul procesiunii de la Unul inexprimabil şi incognoscibil la inteligibilul şi înţelegerea plotiniene, plasând la extremitatea inferioară a inteligibilelor zeul orfic, Phanes sau Prognaos, iar la limita superioară primul zeu, Demiurgul din *Timaios*. Cel mai important discipol al lui Syrianos, Proclos, tot în logică emanaţionistă, ia în calcul cele nouă ipoteze din dialogul platonician *Parmenide (Teologia platonică*, I, 7). Unul supradeterminat se desfăşoară în unităţi, henade, echivalente ideilor platoniciene, mediatoare înspre lumea creată a multiplelor, cu ordinea (procesiunii, şi, în sens invers, a conversiunii) *fiinţa, viaţa, spiritul*; ca şi Plotin, care trecea de la unitatea relativă la Unul absolut (*Enn.*,

www.cimec.ro

VI, 9, 1–2). Proclos derivă Unul absolut din prezența unor unuri ce participă la Unul (*Elem theol.*, 1–6) și afirmă, aristotelic, o cauză finală transcendentă (8) și o cauză eficientă transcendentă (11), identice una cu alta, și fiind Unul (12–13). Pe linia succesiunii lui Proclos se situează Damascios (sec.V–VI î. Ch.), al cărui tratat *Îndoieli și soluții privitoare la primele principii* poate fi considerat, în parte sau integral, un comentariu la *Parmenide* al lui Platon. Aporia inițială ține de principiu și tot, corelate la nivelul gândirii, și totuși incompatibile, căci dacă principiul ar fi dincolo de tot, totul și ar pierde identitatea sustrăgându-i-se principiul, iar dacă principiul ar aparține totului, principiul și-ar pierde statutul impunându-se cercetarea unui principiu anterior, în regresie la infinit. Această aporie, din perspectiva posibilității de a gândi într-un anumit fel, se reformulează: cum gândim faptul că gândim principiul ca atare vs. cum îl gândim ca atare dacă trebuie să punem condiția că el este gândit. Problema discursului devine modul de gândire a principiului în condiția de a-l gândi ca de negândit vs de a-l gândi, dar nu ca principiu. Din evaluarea multiplelor ipoteze asupra unului, acesta apare drept cauză a pluralelor, pentru care o explicație ar fi că unul este totul, însă prin acest mod de gândire i se aplică unului elemente din discursul totului, așadar el trebuie desprins de acestea, iar logica unului se continuă cu logica lui „dincolo de unu", *inefabilul*, ce surprinde situația aporetică a unului și se prezintă nu ca indicibil, ci ca necesitate a non-reductibilității la predicatele pe care ceva le-ar putea avea în logica totului; dacă, procedând atât catafatic, cât și apofatic, Plotin și Proclos se opreau la Unul originar, Damascios accentuează apofatismul și concepe trecerea dincolo de Unu, la un inefabil absolut, față de care putem dispune doar de opinii.

CONCLUZII

În poemul Eleatului, unitatea apare în registrul atributelor ființei într-un context ce anticipează domeniul logicii: dacă ființa este, ea este una ca unică și indivizibilă[5]. Unitatea ființei imobile de la Parmenide aduce într-un plan ce se poate numi mai abstract observația comună tuturor predecesorilor lui Parmenide (bazată pe străvechea percepție a naturii) și anume unitatea lumii, reprezintă în

[5] Comentariile antice au remarcat absolutizarea ființei de către Parmenide: Teofrast, „Ce-i afară de ființă e neființă, neființa nu e nimic, ființa e doar una"; Eudemos, „Ce-i afară de ființă e neființă, despre ființă se vorbește la singular, ființa e doar una" (trad. D.M. Pippidi)", *apud* Simplicius, *Fiz.*, 115, 11, care preia citatele de la Alexandros; totodată, printr-o lectură făcută de fapt din perspectiva dezvoltărilor parmenidismului (Platon, Aristotel), Eudemos (citat de Simplicius direct, *loc.cit.*) îl critică pe Parmenide pentru că (neexistând încă lămuririle despre pluralitate, – dualitate, la Platon –, esență și accident) nu a reușit să dovedească propria afirmație asupra unicității ființei, ci doar unicitatea predicatului sub raportul naturii unui lucru (ex. în cazul oamenilor, omul): astfel toate lucrurile (asemeni frumosului, care nu este unu ci multiplu, aplicându-se unor caracteristici diverse) au ființă, dar nu una și aceeași ființă.

www.cimec.ro

raport cu Xenofan o absolutizare a monismului teologic (şi ontologic), valorifică monada pitagorică, precum şi unitatea şi limita din tabla pitagorică a contrariilor (pitogorică este şi maniera demonstrativă de sorginte matematică a trăsăturilor fiinţei). Ontologia parmenidiană se distanţează totuşi de pitagorism neacceptând generarea pornită de la monadă şi nici contrarii, pluralitate, devenire (în schimb, dualismul cosmologiei parmenidiene derivă din tabela pitagorică a contrariilor).

Se configurează astfel o viziune parmenidiană a unului care, neputând cuprinde contrarii, nu poate fi principiu al pluralităţii şi devenirii. Unicitatea parmenidiană a fiinţei marchează gândirea ei în sine, în separaţie de ceea ce se va numi existenţă.

Problema raportului dintre Unu şi Multiplu, din perspectivă parmenidiană inteligibil respectiv sensibil, prezentă în structura dialogurilor platoniciene de început, devine dominantă începând cu dialogul *Parmenide*, conturând metafizica prin căutarea soluţiei întemeierii (în-sinele faţă de cele determinate), în acest sens la Aristotel Unul ca fiinţă fiind substrat al existentelor; pe de altă parte, dialogul *Parmenide* funcţionează ca reper şi pentru teo-metafizica neoplatonicienilor care, în general, stabilesc identitatea între Unul şi fiinţă.

BIBLIOGRAFIE

Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 1, Editura Ştiinţifică şi Encilopedică, 1970.

Jean Beaufret, *Parménide – Le Poème*, Quadrige/PUF, 1996[2]; *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien (tome I, în *Études sur Parmenide,* publiées sous la direction de Pierre Aubenque, cf. Tome 2, *Problèmes d'interprétation* par Pierre Aubenque, *et al.*), Paris, 1987.

Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, Bucureşti, Editura Paideia, 1993[2].

Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (translated for the Gifford lectures, from the German manuscript, by Edward S. Robinson, Oxford, 1948[2].

George F. McLean, Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy, The Hellenic Emergence,* New York, Appleton – Century – Crofts, 1971.

Hervé Pasqua, *Despre Pythagora şi pythagorei*. Fragmente. Traducere şi note de Mihai Nasta, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, *L'unité de l'Être parménidien* în Rev. Phil. Louvain, 1992.

Francis E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Humanitas, Bucureşti, 1993.

Parmenides – A Text with Translation, Commentary and Critical Essays by Leonardo Tarán, Princeton University Press, 1970 (textul grec utilizat urmează această ediţie).

Platon, *Parmenide*, traducere, lămuriri preliminare şi note de Sorin Vieru, Bucureşti, Editura Paideia, 1994.

The Fragments of Parmenides, A Critical Text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary by A. H. Coxon, Van Gorcum, 1986.

Sabin Totu, *Filosofia şi istoria ei. Elemente pentru o filosofie a istoriei filosofiei*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2006.

Marilena Vlad, „*Unul*" la *Damascius*, în *Caiete de istoria filosofiei şi filosofia culturii* Bucureşti, Editura Paideia, 2001.

Gheorghe Vlăduţescu, *Aristotelismul ca filozofie a individualului,* Bucureşti, Editura Paideia, 1997.

Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti,* Bucureşti, Editura Paideia, 2001.

www.cimec.ro

RÉSUMÉ

Parmi les conséquences de l'affirmation «est» chez Parménide, le fragment VIII du poème parménidien présente l'uni(ci)té de l'être, qui dérive de la perception archaïque du monde comme entité vivante, divine, perception devenue, dans la pensée spéculative, l'intuition du principe intransformable. Par rapport au dieu unique de Xénophane et, d'autre part, apparenté à l'unité mathématique des pythagoréens, l'être parménidien absolutisé comme *un* marque, dans le contexte éléate, la conception de la réalité immobile, et fonde, par l'intermédiaire du «parménidisme» de Platon, le problème métaphysique de la relation entre l'Un et le multiple, relation envisagée par Aristote et dévelopée au néoplatonisme.

Editura Universităţii din Bucureşti

www.cimec.ro

MIHAELA MARCU-BOGAN

LES FEMMES ET LE COMMERCE DANS L'ATHÈNES ANTIQUE

Longtemps l'« histoire des femmes » fut absente de la recherche, au point que même G. Duby et M. Perrot se posent la question si les femmes ont une histoire : « Vouées au silence de la reproduction maternelle et ménagère, dans l'ombre du domestique qui ne vaut ni d'être compté ni d'être raconté, les femmes ont-elles seulement une histoire ? »[1]. Les femmes, considérées comme un « élément froid d'un monde immobile, sont l'eau stagnante quand l'homme flambe et agit : les Anciens le disaient et tous le répètent »[2].

Au début des années soixante-dix, le mouvement de libération de la femme provoque de nombreuses recherches plus précisément axées sur le rôle et la place de celle-ci dans la société en général. Cette question très controversée a laissé place à de nombreuses hypothèses non seulement chez les historiens mais aussi chez les anthropologues et les sociologues.

Si l'on prend l'un des premiers ouvrages explicitement consacrés au sujet, *Sex, Gender and Society*, publié par Ann Oakley en 1972, on trouve la définition suivante : « Le mot 'sexe' se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles [...]. Le 'genre', lui, est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en 'masculin' et 'féminin' »[3]. Le livre est consacré en partie à l'exposé critique des plus récentes recherches en psychologie différentielle des sexes – et fait le point sur la part de l'inné et de l'acquis dans les différences d'aptitudes et d'attitudes entre les femmes et les hommes – et en partie à l'exposé de ce que les recherches anthropologiques peuvent nous apprendre sur la division du travail entre les sexes.

Celle-ci, dit Oakley, est universelle, mais le contenu des tâches considérées comme féminines et masculines varie considérablement selon les sociétés. Quant aux différences psychologiques, elles sont dues au conditionnement social et aucune recherche ne permet d'inférer un déterminisme biologique quelconque.

Dans le syntagme *genre grammatical*, genre renvoie à une catégorie sémantico grammaticale, qui reçoit en français une expression morphologique et syntaxique ; elle implique une différenciation de type binaire entre masculin et féminin.

Tout autre est le cas de l'anglais *gender*, qui ne conserve pas le sens étymologiques de *genus*. *Gender* s'emploie pour désigner le genre grammatical mais aussi pour renvoyer à la catégorisation socioculturelle des êtres humains[4]. C'est ce

[1] G. Duby et M. Perrot (éds.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, Paris 1991, p. 8.
[2] *Ibidem*.
[3] A. Oakley, *Sex, Gender and Society,* London Temple Smith (2nd ed.), 1985.
[4] D. Baron, *Grammar and Gender*, London, Yale University Press, 1986.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 43–62

www.cimec.ro

sens qu'on trouve dans le syntagme *Gender Studies*, où *gender* ne renvoie ni au genre grammatical ni au sexe biologique mais à une construction sociale.

On voit que le concept de *genre*, tel qu'il est utilisé par Oakley, regroupe toutes les différences constatées entre hommes et femmes, qu'il s'agisse des différences individuelles, des rôles sociaux ou des représentations culturelles. On voit aussi que le concept de *genre*, dans cet ouvrage, regroupe tout ce qui est variable et socialement déterminé.

Depuis les Grecs, l'évolution de la pensée sur la différence des sexes travaille la culture occidentale.

Le but de cette recherche est dans un premier temps d'étudier les différentes sources qui sont mises à notre disposition et de confronter les sources littéraires aux sources archéologiques. Finalement nous essayerons de voir quelle était plus ou moins la place des femmes dans la société grecque antique. Il est toutefois bon de préciser que l'Antiquité abonde en images et en discours mais que nous avons très peu de sources concrètes. Il faut savoir de plus que les sources dont nous disposons sont exclusivement le produit d'hommes. Nous avons donc à faire à une vision masculine de la femme, qui bien souvent, n'est pas très objective.

Dans cet esprit, nous devons garder en mémoire que la société grecque est une société d'abord masculine un « club d'hommes »[5], dont la femme est pratiquement exclue : considérée comme une « éternelle mineure ».

Le terme de *misogynie* est absent du vocabulaire grec classique, ce qui ne veut pas dire que le sentiment n'existe pas ; mais il n'a pas été conceptualisé.

Les marques extérieures de l'infériorité et de la soumission des femmes paraissent évidentes : celles-ci sont le plus souvent confinées dans leur maison, elles sortent peu et portent un voile qui les dérobe aux regards indiscrets. Les femmes dans *Les Thesmophories* d'Aristophane imputent à Euripide, qui les calomnie, la responsabilité d'un renforcement de cette claustration ; le perfectionnement des clés et des serrures les chagrine[6] ; les femmes sortiraient donc peu et les tâches domestiques les retiendraient à la maison[7]. La voix des femmes se fait entendre avec le temps, en particulier pendant le XIXe et le XXe siècle, sous l'impulsion féministe.

Les historiens grecs parlent très peu des femmes comme victimes des guerres[8] ou bien comme « actrices » dont la sécession (*stásis*) menace l'ordre de la cité [9]. À partir de la réforme clisthénienne, les sphères de la *polis* – *oikos, koinônia, ekklesia* – se sont constituées de façon nouvelle en vue d'une organisation

[5] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968.
[6] Aristph., *Les Thesm.*, v. 415–430.
[7] Idem, *Lys.* v. 15–20.
[8] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 45, 2.
[9] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989 ; Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, v. 215–240.

www.cimec.ro

démocratique, mais les femmes sont toujours en marge de cette société. Plus tard, Platon, tout en prolongeant la tradition aristophanienne de la mise en scène d'une *hybris* féminine, susceptible de renverser l'ordre politique, essaie un renversement « scandaleux » dans l'organisation des sphères. En donnant aux femmes une signification politique jusqu'alors inimaginable, ou à la limite, objet de dérision dans le théâtre comique, il met la catégorie de genre à sa place dans la cité athénienne[10]. Il brise ainsi l'ordre de la politique implicite qui est établie dans sa délimitation du corps des citoyens. Mais il ne brise pas la substance « masculine » et unificatrice de ce corps qu'il représente comme étant menacé par la *hybris* « féminine ».

Après cet épisode, révolutionnaire, mais utopique en même temps, Aristote, refonde et rend explicite l'ontologie politique des sexes : la complémentarité exclusive des sphères et de la place des sexes respectifs est strictement liés à la division sexuelle du travail et de l'éthique sur laquelle s'étaye la division du travail politique et la séparation « naturelle » entre *demos* restreint et *demos* au sens large[11].

Pour l'histoire ancienne, les spécialistes se penchent depuis quelques années sur la signification précise de « public » et de « privé » en fonction des contextes sociaux et des époques[12]. Les terms grecs *idios* et *dèmos*, à première vue, sembleraient correspondre à « privé » et « public », mais il ne faut pas oublier les contextes sociaux, les statuts et les valeurs de l'espace dans la cité[13] ou les pratiques rituelles[14].

La discussion sur la dichotomie *public/privé* nous aide à éclaircir les formes de passage et d'association qui s'établissent dans différents domaines : l'espace commun, la vie religieuse et les échanges économiques, les institutions politiques et le lien social.

La réalité économique de la femme dans la Grèce ancienne est difficile à cerner, et cela pour plusieurs raisons. Les sources, littéraires ou épigraphiques ne nous parlent que trop peu d'elle et nous n'avons que la vision masculine.

La femme athénienne est mineure du point de vue juridique : elle ne peut pas agir seule en justice ni conclure un contrat. Tout au long de sa vie, une femme est sous la « protection » d'un *kyrios*, son père (ou son plus proche parent en ligne paternelle) puis son mari et, parfois, son fils si elle est veuve.

[10] Platon, *La République*, V, 451c – 452c ; 455d : « Il n'y a pas dans l'administration de l'Etat d'occupation propre à la femme en tant que femme ni à l'homme en tant qu'homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées entre les deux sexes, la femme est appelée par la nature à toutes les fonctions, de même que l'homme ». Mais Platon ajoute cependant : « Seulement, la femme est dans toutes les fonctions inférieure à l'homme ».

[11] Aristote, *Economique*, I, 3, 4.

[12] F. De Polignac et P. Schmitt-Pantel, *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, in « Ktema », 23, 1998, p. 5–13.

[13] Fr. De Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984.

[14] P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, Paris 1992.

www.cimec.ro

Le mariage constitue un moment important de la vie d'une femme, qui la fait passer de l'autorité de son père à celle de son mari.

Xénophon, dans son *Economique*, a voulu montrer l'importance du rôle de l'épouse dans la gestion du patrimoine[15]. Il critique d'abord ceux qui, comme Critobule, abandonnent l'administration des affaires à leur femme bien qu'ils n'aient que peu d'intimité avec elle. C'est le portrait d'un couple athénien banal : le mari, assez riche et passablement oisif, vit au dehors dans la compagnie de ses amis, délaisse un peu sa femme, mais lui abandonne, à ses risques et périls, la direction de la maison et la gestion des affaires.

Quant à l'éducation des femmes[16], Xénophon regrette qu'elle soit des plus sommaires :

« Elle n'avait pas encore quinze ans quand elle entra chez moi, raconte Ischomaque à Socrate. Auparavant, elle avait vécu strictement surveillée, afin qu'elle ne vît, n'entendît, ne questionnât que le moins possible [...]. Elle savait tout au plus faire un manteau avec la laine qu'on lui mettait en main »[17].

La jeune femme est affolée au moment où son mari lui demande de l'aide pour gérer la maison :

« Mais en quoi pourrais-je t'aider ? De quoi suis-je capable ? Tout roule sur toi. Ma tâche, à moi, à ce que m'a dit ma mère, c'est d'être sage »[18].

Ischomaque essaie par de longs discours de tirer son épouse de l'ignorance et de faire d'elle une bonne maîtresse de maison. Le partage des rôles est très bien défini :

« L'intérieur et l'extérieur exigent également de l'activité et du soin. La divinité a approprié la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, et celle de l'homme à ceux de dehors »[19].

Le Ps-Démosthène, dans la bouche d'Apollodore présente les distinctions en vigueur dans la société athénienne :

« Nous avons les courtisanes (*hetairai*) pour le plaisir ; les concubines (*pallakai*) pour les soins de tous les jours ; les épouses, pour avoir une descendence légitime et une gardienne fidèle de l'intérieur de la maison »[20].

Lorsque l'on aborde la question du pouvoir économique des femmes en Grèce ancienne, on est vite déçu par la pauvreté des sources avec lesquelles il faut travailler. Aucune recherche ne rassemble suffisament de documents qui, étalés dans le temps, permettraient, de retracer l'histoire de femmes avec un degré de

[15] Xénophon, *Economique*, III, p. 10.

[16] Pomeroy, S. B., « *Technikai kai Mousikai*. The Education of Women in the 4th century and in the Hellenistic period », in *American Journal of Ancient History* 2 (1977), p. 51–68.

[17] Xénophon, *Economique*, VII, 5.

[18] *Ibidem*, VII, 14.

[19] *Ibidem*, VII, 22.

[20] Ps-Démosthène, *Contre Néaira*, 122.

www.cimec.ro

fiabilité satisfaisant. De plus, chaque cité semble avoir réservé à la femme un statut particulier en relation avec sa définition de la communauté civique, ce qui interdit souvent tout recours aux parallèles pour combler le silence des textes.

Il est donc légitime de se demander si les études historiques qui ont tenté de cerner la question sont pertinentes, d'autant plus que cette recherche s'est souvent faite sur fond polémique ; en effet, de nombreux historiens et historiennes ont abordé ce problème sous l'angle de l'antagonisme entre les sexes, donnant ainsi l'image simplificatrice d'une société grecque dominée par les hommes, où la parole des femmes ne franchissait que rarement les portes du foyer. Cette perspective se révèle vite aride et les dernières publications tentent de dépasser ce débat féministe en considérant la domination masculine comme une inégalité sociale et non sexuelle, qu'il s'agit d'étudier dans le cadre plus général de la division des rôles entre hommes et femmes dans la cité[21].

LES SOURCES ANTIQUES

A. Sources littéraires

Nous nous sommes donc limité dans le temps et l'espace à l'Athènes classique et hellénistique, qui sont le lieu et l'époque les mieux documentés pour notre sujet, ce afin de ne pas nous disperser et de pouvoir aborder deux questions fondamentales : d'abord quelle réalité économique les femmes ont-elles vécue et de quels moyens dispose-t-on pour appréhender cette réalité.

La première est de nature historique : l'épouse grecque possédait-elle sa dot (*proïx*)? Une Athénienne pouvait-elle opérer des transactions ? Une veuve gérait-elle le patrimoine de l'*oikos*?

La seconde touche à des problèmes méthodologiques et historiographiques. Est-il pertinent de mettre en série des documents la plupart du temps rares, épars et anecdotiques? Peut-on appréhender la réalité du monde des femmes d'après l'image que nous en ont transmis les hommes? C'est une tâche difficile, parce que écrire l'histoire des femmes suppose qu'on les prenne au sérieux, qu'on accorde au rapport des sexes un poids dans les événements ou dans l'évolution des sociétés. Marguerite Yourcenar écrivait dans ces « carnets de notes » pour les *Mémoires d'Hadrien* : « Impossibilté aussi de prendre pour figure centrale un personnage féminin, de donner, par exemple, pour axe à mon récit, au lieu d'Hadrien, Plotine. La vie des femmes est trop limitée, ou trop secrète. Qu'une femme se raconte, et le premier reproche qu'on lui fera est de n'être plus femme. Il est déjà assez difficile de mettre quelque vérité à l'intérieur d'une bouche d'homme »[22].

[21] Riet Van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996.

[22] M. Yourcenar, *Carnets de notes* pour *Mémoire d'Hadrien*, Paris, 1951, t. I, p. 526.

www.cimec.ro

Quand on se met à traiter un sujet qui concerne l'histoire économique et, en plus celle des femmes, on se rend compte qu'on doit tirer tout le profit possible des rares informations que les auteurs anciens et les inscriptions nous fournissent.

Les femmes dans l'agriculture

Chez Homère déjà, mieux : seuls les hommes s'occupent du labourage et même les brebis ne sont pas traites par les femmes. On trouve quelquefois des exemples de femmes qui secondaient les paysasns dans leurs travaux. Elles sont désignées par le mot ἔριθος qui a un large évantail de signification : ouvrière à gage[23], moissonneuse, faucheuse[24], servante de ferme[25], tisseuse, fileuse[26]. Ainsi, dans un passage de *Travaux et Jours*, Hésiode suggère de prendre comme gardienne de la récolte une ἔριθος qui n'ait pas d'enfants[27]. A son tour, Théocrite mentionne qu' à la fin de la moisson des femmes, par pauvreté, glanaient des épis[28], ce qu'on désignait par les verbes ἀκρολογεῖν et ποιολογεῖν.

Parfois, les femmes aidaient aux vendanges ce que rend le mot τρυγήτρια[29]. Démosthène raconte qu'après la guerre du Péloponnèse beaucoup de femmes travaillent comme τρυγήτρια ou choisissaient un autre métier[30].

Figure 1. La cueillette. Coupe (ARV2 922, 1), vers 470 av. J.-C., Compiègne, Musée Vivenel.

[23] Théocrite, XVIII, 80.
[24] Homère, *Illiade*, 18, 550, 560.
[25] Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 602.
[26] Démosthène, 1313, 6.
[27] Cf. n. 19.
[28] Théocrite, III, 32.
[29] A. Jardé, *Vinitor*, V 912, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Ch. Daremberg et Edm. Saglio (éds.), Paris, 1881–1912, suppose que, pour compléter le nombre de vendangeurs, on engageait des ouvriers et des ouvrières.
[30] Démosthène, LVII, 45.

www.cimec.ro

Plus tard, Platon aborde le sujet concernant la position de la femme dans la vie économique et mentionne que, chez les Athéniens, les femmes veillent au ménage et confectionnent les vêtements. Bien qu'il énumère plusieurs occupations des femmes, il ne fait, dans tout ce passage, aucune mention de leur participation ni à l'agriculture, ni à l'élevage, ni à la viticulture[31].

On en déduit que, pour les temps historiques, la femme athénienne n'avait pas un rôle important dans l'agriculture. Quant à l'élevage, nous ne trouvons nulle trace de femme qui ait tenu un rôle dans ce domaine.

B. Sources archéologiques

Les dizaines de milliers de vases figurés produits à Athènes au cours des VIe et Ve siècle av. J.-C. fournissent une documentation incomparable quant à la manière dont la cité se met en scène. Largement diffusés, les vases attiques sont à la fois porteurs d'un discours sur les valeurs de la société dont ils proviennent et producteurs de ce discours, diffusant ces valeurs dans toutes les couches sociales de la société athénienne, faisant référence à un savoir partagé par l'ensemble des citoyens, accessible autant aux représentants de l'aristocratie qu'aux illettrés. L'intérêt des peintres pour la vie de la cité leur permet d'en donner une image idéale, qui, loin d'être une photographie de la réalité athénienne, est révélatrice d'un inconscient collectif, miroir que la cité donne d'elle-même. Ainsi, la manière dont les peintres représentent leur sujet est porteuse de sens. Le choix des scènes, des éléments sélectionnés, le cadre de l'image, les séries gestuelles, et bien sûr, le rôle respectif des hommes et des femmes sont signifiants.

Xénophon évoque une opposition entre intérieur et extérieur ce qui correspond de façon schématique à la division masculin/féminin. A l'exception des scènes de banquet, la majorité des scènes d'intérieur sur les vases attiques, sont des scènes féminines.

Le travail de la tissu

Les objets aux mains des femme contribuent à définir en même temps que l'activité, le statut de la femme qui est comme qualifiée par ces attributs. Le plus souvent c'est au filage, parfois au tissage, que l'image renvoie. C'est avant tout leur vertu féminine, la qualité d'*ergatis*, de travailleuse, dont Pénélope constitue le modèle par excellence, qui est mise en évidence. Dans ces images, il ne s'agit pas d'exalter le travail en tant que tel. La pensée grecque, en effet, avait une vision sur le travail, tout à fait différente de la nôtre. Dans la société athénienne du Ve siècle, le travail est même rejeté par les citoyens, dont l'activité est avant tout politique.

[31] Platon, *Lois*, VII, 805e.

www.cimec.ro

Le labeur des femmes sont laborieuses est considéré comme une de leurs qualités essentielles. Les représentations d'un atelier où les femmes travaillent sont très rares, et souvent, dans les images on a la présence d'une divinité (Athéna, Héphaïstos) pour souligner les faveurs des dieux.

Figure 2. L'atelier du potier d'après une hydrie de Milan, vers 460 av. J.-C.

A droite, dans l'image, une femme achève d'orner un grand cratère. Elle n'a pas l'air d'être inférieure à ses compagnons de travail, mais rien ne permet de préciser son statut ; on peut observer que nulle couronne ne lui est destinée.

La préparation de la laine a été principalement dévolue à la femme : le nettoyage de la laine, le cardage ou peignage, la filature, le tissage, le foulage et les autres préparations. La scène du lécythe d'Amasis nous montre neuf femmes réparties en quatre groupes, qui travaillent la laine.

Dans cette scène on voit des femmes qui filent, soit de grosses pelotes à partir du panier, soit une quenouille plus fine avec un fuseau ; trois d'entre elles pèsent la laine, deux autres manœuvrent un métier vertical où le tissu s'enroule à la partie supérieure, les deux dernières plient un morceau d'étoffe[32].

D'habitude, ce sont les maîtresses de maison qui se chargeaient de ce travail, secondées par des esclaves ou des femmes qu'elles devaient payer. Ces femmes sont connues dans les textes antiques sous le nom de νηθίς[33] ou χερνήτις qui signifie « filant la laine et vivant du produit de son travail ».

[32] Cl. Berard, *L'ordre des femmes*, dans *La cité des images, religion et société en Grèce antique*, p. 85–104.

[33] Homère, *Illiade* VI, 491.

www.cimec.ro

Figure 3. Le travail du tissu. Lécythe, vers 540 av. J.-C., New York Metropolitan Museum of Arts.

Comme les données concernant notre sujet sont assez rares, après ce survol archéologique rapide, nous revenons aux sources littéraires. Chez Aristophane[34] dans le chant dans lequel Eschyle imite Euripide, il est question d'une femme, à l'évidence une simple ménagère, qui se plaint de devoir se lever de bonne heure le matin pour porter la laine filée au marché. Probablement que la femme filait pour elle-même et toute la famille, et qu'elle tâchait de vendre le surplus. Par conséquent il ne sera pas possible de tracer une ligne de démarcation bien nette entre les vrais métiers et le travail qui devait pourvoir aux besoins du ménage.

Le filage a toujours été considéré comme un travail approprié à la femme. De même que le filage, le tissage lui revenait presque exclusivement. C'est ainsi que, parmi les occupations plus propres à la femme qu'à l'homme, Platon[35] nomme aussi l'art de tisser.

[34] Aristophane, *Grenouilles*, 1346.
[35] Platon, *République*, v. 455c.

www.cimec.ro

Les femmes dans l'agora

En ce qui concerne les femmes et le commerce dans l'Athènes antique, Aristophane et Démosthène sont les seules sources en la matière.

On peut admettre qu'à Athènes, les femmes ont eu, plus qu'ailleurs, une large part au commerce, du moins pour ce qui regarde la vente de détail. Des données recueillies sur cette activité, il résulte que, généralement, elle a eu lieu dans l'ἀγορά.

Les auteurs anciens parlent d'une ἀγορᾶς γυναικεία. Théophraste, parlant dans ses *Caractères*[36] des qualités du flatteur, dit qu'il est ἀμέλει δὲ καὶ τὰκ τῆς γυναικείας ἀγορᾶς διαλοιῆσαι δυνατὸς ἀπνευστί « naturellement aussi capable de faire, sans souffler, des commissions sur le marché aux femmes ». Certains spécialistes proposent deux interprétations de ces termes : d'abord, le marché aux femmes était la partie de l'*agora* où se trouvaient les marchandes. Mais aucun texte ne prouve qu'on ait assigné aux marchandes une partie spéciale du marché. Au contraire, dans les *Guêpes*, Aristophane nous présente une marchande des quatre saisons à sa place à côté d'un marchand de poissons[37]. Une autre possibilité serait de considérer l'ἀγορὰ γυναικεία comme un lieu où se vendaient des objets destinés aux femmes ou exécutés par les femmes. Selon P. Herfst[38], l'ἀγορὰ γυναικεία était l'endroit de l'*agora* athénienne où les femmes pouvaient acheter des produits spécifiques au ménage. Il rajoute le fait qu'à Athènes il y avait un endroit précis pour la vente exclusive des couronnes[39], ce qui prouve pour lui, que l'agora était divisée en secteurs.

La coutume grecque a institué une règle qui attribue l'extérieur aux hommes et l'intérieur aux femmes. Le monde extérieur est celui de la vie politique, celui des affaires et de la guerre.

Les femmes sont exclues des activités militaires comme par nature, ce qui n'empêche pas qu'on fasse appel à leurs services dans certaines circonstances, on en trouve des exemples chez Thucydide[40].

Pour les affaires, le problème est tout différent. Les femmes en sont théoriquement exclues par leur incapacité juridique : elles ne peuvent vendre ou acheter que pour une somme réduite; au-delà, l'assistance de leur tuteur légal (*kyrios*) est nécessaire. Elles exercent donc librement le petit commerce dans *l'agora*, mais sont soumises au contrôle des hommes pour les affaires importantes.

Les femmes qui travaillent à l'extérieur ne sont pas nécessairement toutes des métèques, comme les aubergistes (πανδοκεύτρια) dans les *Grenouilles*[41] d'Aristo-

[36] Théophraste, II, Κολακείας ; XXII, 'Αυνελευθερίας, Pollux, X, 18.
[37] Aristophane, *Guêpes*, v. 494.
[38] P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, New York, 1979 (2ᵉᵈ).
[39] Aristophane, *Thesm.*, 446.
[40] Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, LXXIV, 1.

www.cimec.ro

phane. Les compagnes de Lysistrata, les femmes qu'elle appelle à la rescousse et qui affrontent victorieusement les archers scythes (les gardiens de la paix athéniens) sont des commerçantes de l'*agora*: marchandes de graines (σησαμόπωλις) et de légumes (ὀσπρεόπωλις), aubergistes (πανδοκεύτρια), vendeuses d'ail (σκοροδοπώλης) et de pain (ἀρτόπωλης)[42].

Les conditions de vie réelles modifient profondément ce qui était certainement un modèle de vie féminine souhaité par les hommes. Pendant tout le Ve siècle les activités militaires retiennent les maris hors de chez eux des mois durant : les Athéniennes d'Aristophane s'en plaignent vivement[43]. En l'absence des maris, elles doivent prendre des initiatives et des responsabilités. La fleuriste qui proteste contre l'impiété d'Euripide, parce qu'elle porterait tort à son commerce, est une veuve qui nourrit ainsi ses cinq enfants[44].

« C'est pour dire quelques mots seulement que je m'avance à mon tour. Les autres accusations ont été par elle exposées comme il faut ; mais ce que personnellement j'ai éprouvé, je veux vous le dire. Mon mari est mort à Chypre en me laissant cinq petits enfants, que j'avais grand peine à nourrir en tressant des couronnes sur le marché aux myrtes. Jusqu'alors je gagnais ma vie tant bien que mal. Mais aujourd'hui ce poète qui travaille dans les tragédies a persuadé aux hommes qu'il n'y a pas de dieux ; aussi notre commerce a-t-il diminué de plus de moitié. En conséquence, à toutes je recommande et dis de châtier cet homme pour mille raisons : car sauvages sont ses attaques à notre endroit, ô femmes, attendu que c'est parmi les herbes sauvages qu'il fut élevé. Mais je m'en vais à l'agora ; car j'ai à tresser pour des hommes vingt couronnes – c'est une commande »[45].

Les femmes qui se sont impliquées dans le commerce dans l'Athènes antique, on l'a vu déjà à travers quelques exemples, s'occupent de la vente en détail. Dans *Ploutos* d'Aristophane, on a le cas d'une καπηλί[46]. Hermes avait l'habitude de venir acheter chez elle de la crème, du miel et des figues sèches, même si la spécialité de cette vendeuse était le vin.

Même si Aristophane invente des mots pour les marchandes – σπερμαγοραιολεκιθολαχανοπώλιδες, σκοροδοπανδοκευτριαρτοπώλιδες – il ne les considère pas comme des femmes abruties par le confinement dans la vie domestique. Praxagora, Lysistrata, Lampito sont des femmes intelligentes et énergiques qui ont toute sa sympathie, même quand sa malice les touche un peu. Le fond de sa pensée, il l'exprime dans le chœur des femmes de *Lysistrata*[47] :

«Je suis prête à tout entreprendre avec ces femmes pour l'amour du mérite : elles ont le talent naturel, elles ont la grâce, elles ont l'audace, elles ont la sagesse, elles ont le patriotisme uni à la prudence».

[41] Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 580.
[42] Idem, *Lys.*, v. 456–461.
[43] Cf. supra, *Lys.*, v. 102–107 et 591–593.
[44] Idem, *Thesm.*, v. 443–458.
[45] Aristophane, *Les Thesmophories*, v. 443–458.
[46] Idem, *Ploutos*, v. 1120.
[47] Idem, *Lys.*, v. 543–547.

www.cimec.ro

On ne doit pas conclure trop vite de l'incapacité politique des femmes grecques à leur rejet de la communauté des citoyens. Elles sont filles, sœurs, épouses de citoyens et non une masse d'exclues ; elles paient, comme dit encore Aristophane leur cotisation au club (*eranos*), en produisant des hommes (*andres*)[48].

Pour comprendre les rapports de force et d'autorité entre les sexes à l'intérieur de la famille, il faut examiner la nature du mariage. La tutelle sur les femmes est le fait dominant qui a déterminé les structures du mariage grec. La règle générale est que la femme ne peut pas disposer de sa dot elle-même, elle ne peut que passer de la tutelle de son père à la tutelle de son mari (*kyrieia*). Le mariage dans la Grèce ancienne est un contrat passé entre deux hommes : celui qui donne et celui qui reçoit (*engyèsis*). La remise de la dot (*proix*) est un acte non moins essentiel ; elle sera la preuve de l'existence d'un mariage légitime. Le régime dotal explique en grande partie l'originalité de la condition féminine dans la Grèce antique[49]. La femme reste toujours inapte à disposer seule de l'héritage foncier. En fait, elle ne peut pas être propriètaire ; elle peut seulement transmettre un héritage ou une dot, tout comme elle transmet la citoyenneté. Il y a deux raisons majeures qui expliquent cette situation : premièrement, il n'est pas possible d'avoir la responsabilité d'un bien, alors même que l'on ne peut personnellement aller en justice, ni passer des contrats ; deuxièmement, la cité cherche à préserver le nombre de ses citoyens-soldats, à garantir une certaine stabilité de la propriété foncière par la transmission de l'*oïkos* dans la famille ; le kyrios n'est pas le propriétaire de la dot, mais celui qui la gère.

Grâce à leur dot, les femmes peuvent avoir une certaine influence à l'intérieur de leur maison. Maîtresses, elles le sont par rapport à leurs moyens, la femme issue d'une famille riche et largement dotée n'aura pas de mal à imposer ses vues ; la tutelle maritale ne sera qu'un faux-semblant, une simple formalité de convention. La femme pauvre, qui doit gagner sa vie en tressant des couronnes ou en vendant des légumes aura acquis assez d'autonomie à l'extérieur pour ne pas se laisser brimer chez elle.

Pour le IVe siècle la société athénienne est bien connue, principalement parce que nous disposons du témoignage des orateurs attiques – Lysias, Isée et Démosthène. En utilisant leurs plaidoyers pour l'analyse de la société athénienne, il ne faut pas oublier que chaque plaideur déforme les faits en fonction de ses intérêts. Très souvent il est difficile de détérminer si les indications qu'ils nous donnent correspondent à la règle ou à l'exception, si elles reflètent une situation momentanée ou une donné durable. Tout au long de IVe siècle, l'économie athénienne a connu de nombreuses fluctuations conjoncturelles et d'importantes évolutions.

[48] Aristophane, *Lys.*, v. 648.

[49] Cl. Vial et A.-M. Vérilhac, *Le mariage grec du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, BCH Suppl. 32, Paris, 1998.

www.cimec.ro

L'économie et la société athéniennes, ainsi que la démographie ont souffert des profondes transformations causées par la longue guerre du Péloponnèse. On ne doit pas cependant exagérer les bouleversements : les statuts juridiques restent les mêmes et les mentalités n'évoluent que lentement.

Les *Plaidoyers Civils* de Démosthène nous donnent des témoignages concordants :

περὶ δὲ τῆς μητρὸς (καὶ γὰρ ταύτην διαβε-
5
βλήκασί μου) λέξω, καὶ μάρτυρας ὧν ἂν λέγω, καλῶ.
καίτοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐ μόνον παρὰ τὸ ψήφισμα τὰ
περὶ τὴν ἀγορὰν διέβαλλεν ἡμᾶς Εὐβουλίδης, ἀλλὰ καὶ
παρὰ τοὺς νόμους, οἳ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κακηγορίᾳ
τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν
31 1
πολιτίδων ὀνειδίζοντά τινι. ἡμεῖς δ' ὁμολογοῦμεν καὶ
ταινίας πωλεῖν καὶ ζῆν οὐχ ὅντινα τρόπον βουλόμεθα. καὶ
εἴ σοί ἐστιν τοῦτο σημεῖον, ὦ Εὐβουλίδη, τοῦ μὴ Ἀθη- ῞ενδ οφ παγὲ
ναίους εἶναι [ἡμᾶσ], ἐγώ σοι τούτου ὅλως τοὐναντίον ἐπι-
5
δείξω, ὅτι οὐκ ἔξεστιν ξένῳ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐργάζεσθαι. καί
μοι λαβὼν ἀνάγνωθι πρῶτον τὸν Σόλωνος νόμον.

ΝΟΜΟΣ.

32 1
Λαβὲ δὴ καὶ τὸν Ἀριστοφῶντος· οὕτω γάρ, ὦ ἄνδρες
Ἀθηναῖοι, τοῦτον ἔδοξεν ἐκεῖνος καλῶς καὶ δημοτικῶς νομο-
θετῆσαι, ὥστ' ἐψηφίσασθε πάλιν ἀνανεώσασθαι.

ΝΟΜΟΣ.

5
Προσήκει τοίνυν ὑμῖν βοηθοῦσι τοῖς νόμοις μὴ τοὺς
ἐργαζομένους ξένους νομίζειν, ἀλλὰ τοὺς συκοφαντοῦντας
πονηρούς. ἐπεί, ὦ Εὐβουλίδη, ἔστι καὶ ἕτερος περὶ τῆς
ἀργίας νόμος, ᾧ αὐτὸς ἔνοχος ὢν ἡμᾶς τοὺς ἐργαζομένους
33 1
διαβάλλεις. ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη τις ἀτυχία ἐστὶν περὶ
ἡμᾶς νῦν, ὥστε τούτῳ μὲν ἔξεστιν ἔξω τοῦ πράγματος
βλασφημεῖν καὶ πάντα ποιεῖν, ὅπως μηδενὸς τῶν δικαίων
ἐγὼ τύχω· ἐμοὶ δ' ἐπιτιμήσετ' ἴσως, ἐὰν λέγω ὃν τρόπον
5
οὗτος ἐργάζεται περιιὼν ἐν τῇ πόλει, καὶ εἰκότως· ἃ γὰρ
ὑμεῖς ἴστε, τί δεῖ λέγειν; σκοπεῖτε δή· νομίζω γὰρ ἔγωγε
τὸ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἡμᾶς ἐργάζεσθαι μέγιστον εἶναι σημεῖον
τοῦ ψευδεῖς ἡμῖν αἰτίας τοῦτον ἐπιφέρειν. ἣν γάρ φησιν
34 1
ταινιόπωλιν εἶναι καὶ φανερὰν πᾶσιν, προσῆκεν δήπουθεν
εἰδότας αὐτὴν πολλοὺς ἥτις ἐστὶ μαρτυρεῖν, καὶ μὴ μόνον
ἀκοήν, ἀλλ' εἰ μὲν ξένη ἦν, τὰ τέλη ἐξετάσαντας τὰ ἐν τῇ
ἀγορᾷ, εἰ ξενικὰ ἐτέλει, καὶ ποδαπὴ ἦν ἐπιδεικνύντας· εἰ
5
δὲ δούλη, μάλιστα μὲν τὸν πριάμενον, εἰ δὲ μή, τὸν ἀπο-
δόμενον ἥκειν καταμαρτυροῦντα, εἰ δὲ μή, τῶν ἄλλων τινά,
ἢ ὡς ἐδούλευσεν ἢ ὡς ἀφείθη ἐλευθέρα. νῦν δὲ τούτων
μὲν ἀπέδειξεν οὐδέν, λελοιδόρηκεν δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν
ἔνδ οφ παγὲ
ὅ τι οὔ. τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ συκοφάντης, αἰτιᾶσθαι μὲν

www.cimec.ro

35 |
πάντα, ἐξελέγξαι δὲ μηδέν. ἐπεὶ κἀκεῖνο περὶ τῆς μητρὸς
εἴρηκεν, ὅτι ἐτίτθευσεν. ἡμεῖς δέ, ὅθ' ἡ πόλις ἠτύχει καὶ
πάντες κακῶς ἔπραττον, οὐκ ἀρνούμεθα τοῦτο γενέσθαι·
ὃν δὲ τρόπον καὶ ὧν ἕνεκ' ἐτίτθευσεν, ἐγὼ σαφῶς ὑμῖν ἐπι-
5
δείξω. μηδεὶς δ' ὑμῶν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δυσχερῶς
ὑπολάβῃ· καὶ γὰρ νῦν ἀστὰς γυναῖκας πολλὰς εὑρήσετε
τιτθευούσας, ἃς ὑμῖν καὶ κατ' ὄνομα, ἐὰν βούλησθε, ἐροῦμεν.
εἰ δέ γε πλούσιοι ἦμεν, οὔτ' ἂν τὰς ταινίας ἐπωλοῦμεν οὔτ'
ἂν ὅλως ἦμεν ἄποροι. ἀλλὰ τί ταῦτα κοινωνεῖ τῷ γένει;[50]

« Quant à ma mère, puisqu'on me l'a reprochée elle aussi, je vais en parler ; et je produirai des témoins à l'appui de ce que je dirai. Pourtant, Athéniens, Euboulidès ne contrevient pas seulement, en nous diffamant, au décret qui réglemente le marché, mais encore aux lois qui déclarent coupable du délit d'injures quiconque fait un opprobre soit à un citoyen, soit à une citoyenne du métier qu'ils exercent sur le marché.

(31) C'est vrai, nous vendons des rubans : nous ne vivons pas comme nous voudrions. Si tu vois là, Euboulidès, la preuve que nous ne sommes pas Athéniens, je vais te prouver, tout au contraire, qu'un étranger n'a pas le droit de travailler sur le marché. Prends-moi d'abord la loi de Solon.

(32) Prends-moi celle d'Aristophon. Car celle de Solon, Athéniens, avait paru si belle et si démocratique que vous l'avez remise en vigueur par votre vote.

Eh bien, votre devoir, c'est de défendre les lois : ne considérez pas les travailleurs comme des étrangers, mais les *sycophantes* comme des gens malhonnêtes. Car il y a, Euboulidès, une autre loi, sur l'oisivité : et toi, qui tombes sous le coup de cette loi, tu nous diffames, nous qui travaillons.

(33) Mais voyez l'infortune qui nous accable : cet homme peut se livrer à des médisances étrangères à la cause, et tout faire pour me priver de tous mes droits ; et moi, vous me reprocherez peut-être de dire le métier qu'il pratique en parcourant la ville – non sans raison d'ailleurs : pourquoi rapporter ce que vous savez ? – Mais examinez le point : que nous travaillions sur le marché, c'est la meilleure preuve, à mon avis, que ses imputations sont fausses.

(34) Voilà une femme qui, dit-il, vend des rubans, au su de tout le monde ; il devrait donc y avoir beaucoup de gens pour témoigner en connaissance de cause, et non pas seulement par ouï-dire, de son statut : si elle était étrangère, on n'aurait qu'à consulter les registres d'impôts du marché, pour voir si elle a payé la taxe des étrangers et pour montrer d'où elle est originaire. Serait-elle esclave ? Celui qui l'aurait achetée viendrait témoigner, si possible ; à défaut, celui qui l'aurait vendue ; à tout le moins, quelqu'un d'autre attesterait qu'elle a été esclave ou qu'elle a été affranchie. Mais pas une preuve ; pour des injures, en revanche, je crois bien qu'il n'en a épargné aucune. C'est justement le propre des *sycophantes*, de tout alléguer et de ne rien démontrer.

(35) Aussi bien, il a encore dit autre chose de ma mère : qu'elle a été nourrice. C'était au moment des malheurs de la cité et de l'infortune générale : nous ne nions pas le fait. Quant aux circonstances et aux motifs, je vous les exposerai franchement. Que personne de vous, Athéniens, ne prenne mal la chose : aujourd'hui encore, vous trouverez bien des femmes athéniennes qui exercent le métier de nourrice ; si vous y tenez, je citerai des noms. Bien sûr, si nous étions riches, nous ne vendrions pas des rubans – et nous ne serions pas non plus dans la gêne ».

Comme on constate dans le texte, « les circonstances » obligent parfois les femmes à exercer un métier, ainsi donc, elle peuvent vendre des rubans (ταινιόπωλις) sur le marché, comme la mère d'Euxithéos. En cas de guerre les conditions de vie étaient beaucoup plus difficiles et le nombre des veuves était

[50] Ps.-Démosthène, *Contre Euboulidès*, 30–35.

www.cimec.ro

naturellement bien plus grand. Le plaideur n'insisterait pas tant sur le fait qu'une telle activité n'a rien de déshonorant s'il ne se heurtait pas à un puissant préjugé assimilant les femmes qui travaillent au-dehors à des étrangères ou à des esclaves. Il met l'accent sur le fait que la femme en question a du exercer le métier de τίτθη pendant que les temps étaient durs pour la ville et ses habitants. Il ne faut cependant pas lui en faire un reproche, car bien des femmes de la ville (ἀστα῾ς γυναίκας) ont exercé temporairement ce métier dans les mêmes circonstances, et si elle n'était pas pauvre, elle aurait renoncé aussi au métier principal, qui était la vente de rubans. C'est surtout après une longue guerre, comme celle du Péloponnèse, que nous trouvons des femmes obligées de prendre un métier.

Les nourrices

Grâce aux stèles funéraires ofertes par des enfants à leurs nourrices, nous pouvons constater que celles-ci jouissaient d'une certaine estime dans l'Athènes antique. Sur les épitaphes, les mentions de τίτθει et de τροφοί sont toujours accompagnées des adjectifs comme χρηστή ou δικαιοτάτη.

Dans certains cas, la nourrice occupait une place égale à celle de la mère (v. Platon).

Le grec a deux mots pour désigner la nourrice : τίτθη et τροφός. La distinction des deux termes n'était pas tout à fait claire pour les Grecs anciens, on les jugeaient de la même façon. En effet, on peut accepter dans les texte où il est question d'une τίτθη, qu' une femme remplace la mère pour allaiter les nourrissons, la chose est justifiée aussi par l'étymologie du mot en rapport avec le verbe τιθήνη, allaiter.

Ces nourrices sont assez fréquentes sur les épitaphes attiques et parfois, le mot τίτθη se présente comme nom propre[51]. L'emploi fréquent des nourrices nous est confirmé par Aristophane de Byzance[52] qui, énumérant les qualifications des différents âges, nomme παιδίον après le βρέφος et ajoute : τὸ τρεφόμενον ὑπὸ τήθης. La fréquence de ces nourrices pourrait être expliqué par le fait que les femmes étaient très occupées dans leur maison. Lysias[53] raconte comme une particularité le cas de la femme de Euphiletos – un homme pas trop riche – qui allaitait elle-même son enfant.

Toujours au sujet des nourrices, Platon compte leurs travail parmi les professions qui ne sont pas strictement nécessaires à la cité[54]. Plus tard, Plutarque[55] exprime le désir que la mère allaite elle-même son enfant, ce qui prouve que l'emploi de nourrices était chose habituelle. Le même auteur[56] raconte que les nourrices

[51] *I.G.* II^3 4196. Cf. Bechtel, *Die Attischen Frauennamen,* p. 65.
[52] Miller, *Mélanges de littérature grecque*, p. 432, 28.
[53] I, 9.
[54] *République*, II 373 B.
[55] *Moralia* 3 A.
[56] *Lycurge*, 16.

www.cimec.ro

lacedémoniennes étaient très recherchées à Athènes, car elles connaissaient la méthode pour endurcir les enfants. C'est ainsi qu'Alcibiade a été élevé par une nourrice lacedémonienne[57].

Les inscriptions attiques parlent de τίτθαι venues d'ailleurs, comme par exemple du Péloponnèse ou de Corinthe.

IG II3, 3111.

Ἐ)νθάδ(ε) γης κατέχει τίτθην παίδων Διογείτου
ἐκ Πελοποννήσου τήνδε δικαιοτάτην,
Μαλίχα Κυθηρία.

« Ici, la terre abrite la nourrice des enfants de Diogeitès ;
Elle venait du Péloponnèse et elle était la plus honnête (des femmes)
Malicha de Cythère ».

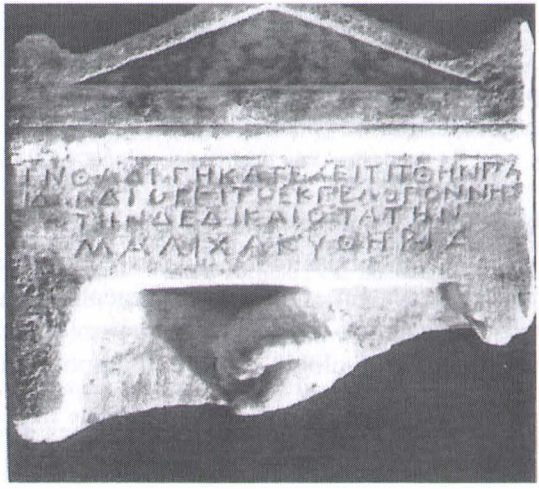


Figure 4. Stèle funéraire, seconde moitié du IVe siècle av. J.-C. (Athènes).

IG II3 3522

Ἀρτεμ[ισία] τίτθ[η].

IG II3, 4039

Νουμηνὶς τίτθη.

IG II3, 450

Παίδευσις τίτθη χρηστή<ς>.

IG II3, 4109

ΠΥΡΡΙΧΗ
ΤΡΟΦΟΣ
ΧΡΗΣΤΗ
Πυῤῥίχη τροφὸς χρηστή.

[57] Plutarque, *Alcibiade*, 1.

www.cimec.ro

IG II3, 4139

ΣΥΝΕΤΗ
ΤΙΤΘΗ
Συνέτη τίτθη.

IG II3, 4260

ΦΙΛΥΡΑ
ΤΙΤΘΗ
Φιλύρα τίτθη.

IG II3, 2729

'Απολλοδώρου ἰσοτέλου θυγάτηρ Μέλιττα τίτθη.
'Ενθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει
'Ιπποστράτης· καὶ νῦν ποθεῖ σε.
καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦσ'ἔτι (τι)μῶ
οὖσαν καὶ κατὰ γῆ, καὶ τιμήσω σε ἄχρι ἂν ζῶ·
οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆ, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν,
πρώτει σοι τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει

«La nourrice Melitta, fille d'Isotèle Apollodore
Ici la terre couvre la bonne nourrice d'Hippostrate:
maintenant encore vous lui faites défaut et pendant que
vous viviez je vous aimais, nourrice, et maintenant encore,
pendant que vous êtes sous la terre, je vous vénère et je vous
honorerai tant que je vivrai;
je sais que vous écherra sous la terre le plus grand honneur chez Perséphone et Pluton,
si du moins les bons sont récompensés ».

La fréquence des τίτθαι explique aussi les conseils donnés par Soranos[58] pour le choix d'une nourrice :

«Si les circonstances fournisset des femmes capables d'allaiter, il faut choisir la meilleure sans s'arrêter à la mère. Elle ne sera ni trop jeune ni trop vieille ; elle aura entre vingt et quarante ans; elle aura eu deux ou trois enfants, sera saine, en bonne condition physique, plutôt grande, et colorée. Elle aura des seins de taille moyenne, élastiques, mous et sans rides, des mamelons ni trop gros ni trop petits, ni trop compacts ni trop poreux, ou laissant passer trop largement le lait. Elle sera tempérante, sensible, paisible. Ce sera une Grecque de naissance. On la choisira soigneusement. S'il la faut dans la force de l'âge, c'est parce que les jeunes n'ont pas d'expérience dans l'éducation des enfants, et que leur esprit, trop insouciant, est encore enfantin. Les vieilles, en revanche, fournissent un lait trop aqueux, en raison de leur affaiblissement physique; or, chez les femmes dans la force de l'âge, toutes les fonctions physiques connaissent une harmonieuse vigueur. Il faut que la nourrice soit sensible et affectueuse, afin de vaquer sans hésitation ni murmure aux devoirs de sa charge ».

L'autre terme qui désigne les nourrices, τροφοί, peut être expliqué comme nourrices sèches ou de garde. Selon Platon[59], la situation habituelle est que les enfants soient élevés par une nourrice.

«Quant aux nourrices, nous les contraindrons par une loi et sous peine d'amende, soit qu'elles conduisent leurs poupons à la campagne, aux temples ou chez leurs parents, à

[58] *Gynécologie*, II, 18–19.
[59] Platon, *Lois* VII, 789c.

www.cimec.ro

toujours les porter tant qu'ils ne seront pas assez forts pour se tenir debout, et même, quand plus tard ils le seront, à prendre bien garde que, jeunes comme ils sont, ils ne se tournent pas les jambes en s'appuyant avec trop d'effort; aussi se donneront-elles peines de les porter jusqu;à ce qu'ils aient ateint leurs trois ans. Des nourrices fortes autant que possible, et pas une nourrice unique. Au bout de toutes ces injonctions, inscrirons-nous, en cas d'infraction, une peine pour les coupables? Ou bien nous en garderons-nous? Car ce serait déchaîné, abondant, intarissable, ce que nou disions tout à l'heure. [...]

L'énorme risée qui nous accueillerait, sans compter le refus où s'entêteraient les nourrices, en femmes et en esclaves qu'elles sont ».

Le rôle de τροφός était important dans la tragédie grecque. Pour les filles, la τροφός restait la conseillère préférée pour une grande partie de leurs vie. Platon[60] leur attribue aussi une grande influence sur leurs pupilles et prétend qu'elles pourraient former le caractère des enfants en leur racontant toutes sortes d'histoires.

À travers les inscriptions, on peu constater qu'on estimait beaucoup sa propre τίτθη ou τροφός, il ne faut pas perdre de vue, que cette vénération avait un caractère personnel. Par contre, dans le discours de Ps.-Démosthène, les préjugées persistent et leur statut social était perçu comme inférieur.

Les hétaïres

Une des rares professions féminines dont on peut bien suivre le développement est celle de l'*hétaïre*.

Alors que, pour les autres professions, les sources sont peu abondantes, on peut trouver beaucoup concernant celle-ci à travers les textes et les images des banquets sur les vases attiques. Une des premières désignation de ces femmes était πόρνη ou πορνίδιον, mais chez Hérodote, déjà on trouve le terme ἑταίρα « amie ». Depuis l'époque archaïque, la cité de Corinthe été reconnue pour le nombre, la beauté et le luxe de ses *hétaïres*, ce que la ville devait particulièrement à sa situation entre deux mers et à son commerce. Dès la première moitié du Ve siècle non seulement à Corinthe, mais aussi à Athènes, le nombre des hétaires augmente et peu à peu leur influence devient plus grande surtout à Athènes. Dans les comédies d'Aristophane on trouve parfois des *hétaïres* ; dans la nouvelle comédie, si elles ne jouent pas dans toutes les pièces le rôle principal, elles sont toujours le personnage autour duquel gravite l'action.

Les Romains considéraient l'état d'*hétaïre* comme quelque chose de particulièrement grec. Plaute utilise celle-là dans ce rapport de la locution *pergraecari*, *peregraecari* et *congraecari*.

Le recours à la prostitution est fréquent durant l'Antiquité et tous les milieux bénéficient du commerce des charmes féminins : des maisons closes pour les prostituées de conditions inférieures, aux salons des *hétaïres* grecques dans

[60] Idem, *Républ.*, II, 377c.

www.cimec.ro

lesquels se rencontrent les hommes politiques. Cette situation nous est très bien illustrée par le texte du Xénophon[61] qui parle de but de mariage :

« Tu ne crois sans doute pas que ce soit le désir d'amour qui détermine les hommes à avoir des enfants, puisqu'on trouve partout des personnes pour le satisfaire : les rues sont pleines, pleines aussi les maisons de plaisir. On sait bien que nous recherchons, pour nous unir à elles et procréer, les femmes les plus propres à nous donner de bons enfants ».

Il faut distinguer deux groupes : les hétaïres qui travaillent (ἐργάζονται) dans les maisons publiques et celles qui travaillent pour leur propre compte. À Athènes, elles devaient payer un impôt[62]. Dans les maisons publiques, il y avait souvent des esclaves qui recevaient une éducation musicale pour participer après aux banquets. D'ailleurs les femmes qui se présentaient en public comme musiciennes – exceptant le but religieux – de même que les danseuses et les femmes acrobates étaient des *hétaïres*.

Les *hétaïres* qui exerçaient la musique étaient désignées comme μουσουργός. Il y avait aussi des αὐλητρίδες, joueuses de flûte, des κιθαρίστριαι ou κιθαρῳδοί joueuses de cithare, des σαμβυκίστριαι, joueuses de σαμβύκη, des τυμπανίστριαι joueuses de timbales, et des ψάλτριαι, joueuses d'un instrument à cordes. À Athènes les αὐλητρίδες étaient surveillées par les ἀστυνόμοι[63], qui devaient les empêcher de domander des honoraires trop élevés. On avait fixé un tarif de deux drachmes au maximum pour chaque soir qu'elles jouaient.

Figure 5. Cratère de Vienne (KunstHistoriche Museum, I, 6788).

À part les musiciennes, on rencontre des *hétaïres* comme danseuses[64] (ὀρχηστρίδες) et comme acrobates (κυκλίστριαι). Nous trouvons sur des vases plusieurs représentations des hétaïres.

[61] *Mémorables*, II, 4.
[62] Eschine I, 119.
[63] Harpocration s. v. ἀστυνόμος.
[64] Daremberg et Saglio, *op. cit.*, IV, 1033, s. v. *saltatio* (Séchan).

www.cimec.ro

Figure 6. Danseuse. Statue du bronze, 200 av. J.-C. (Metropolitan Museum of Art, New York).

CONCLUSION

Après une introduction qui retrace l'histoire de la femme, l'apparition de la « Gender history » et « Women's Studies » aux Etats-Unis, nous avons commençé par parler des sources. C'est le chapitre où on insiste sur la prudence avec laquelle il convient de considérer les témoignages dont on dispose sur les femmes, *testimonia* masculins, souvent lacunaires, difficiles à manipuler.

Nous avons pu voir, à travers les sources, que le jugement sur le travail professionnel de femmes se trouvait en quelque sorte compris dans celui qu'on avait sur le travail en général dans l'Athènes antique, tant pour les hommes que pour les femmes.

Au terme de cette étude, on constate que la femme dans l'Athènes antique a pu jouer son rôle, pas seulement dans les comédies d'Aristophane, mais aussi dans la vie économique de la cité. Même si son « rôle » était insignifiant, elle a réussi à briser « le silence » qui la dominait.

« Le travail au féminin » c'est un sujet devant lequel l'historiographie est longtemps restée paralysée. Nous avons essayer à faire la part des choses entre ce qui relève de l'idéal grec sur la distribution des tâches et la réalité, en recensant quelques activités féminines : le travail de la tissu, travaux agricoles, commerce, artisanat etc.

Pendant de nombreuses années, la position de la femme en Grèce a été assimilée à celle de la femme athénienne, que ce soit à l'époque classique ou hellénistique. Il restait donc dans les mémoires la situation d'une femme à l'écart, cachée dans sa maison et qui n'avait aucune existence publique. Seules exceptions à cette vision les différentes prêtresses, qui accédaient à une certaine reconnaissance officielle grâce à leur rôle religieux et les bienfaitrices hellénistiques. La recherche historique se voit alors dans l'obligation de creuser le sujet et découvre ainsi d'autres modèles des femmes – celles qui travaillent.

Université de Bucarest

www.cimec.ro

MĂDĂLINA VÂRTEJANU-JOUBERT

MANUSCRISUL „REGULA ASTRELOR LUMINOASE" DE LA QUMRAN
(4Q504, 4Q505, 4Q506)
PREZENTARE, TRADUCERE ŞI NOTE

Manuscrisele de la Qumran au ca „vocaţie" ştiinţifică statutul de „verigă lipsă" mult cautată pentru a reprezenta trecerea, fie de la iudaism la creştinism, fie de la iudaismul de dinaintea distrugerii celui de-al Doilea Templu la iudaismul rabinic, afirmat deplin după marea catastrofă din 70 e.n. Astfel, aproape toate subiectele qumranologice se pretează la o abordare din perspectiva „tranziţiei" de la un sistem religios la altul, de la un tip de religie la altul. Menţionăm, între altele, problematica revelaţiei (revelaţie continuă *versus* revelaţie selectivă), aceea a interpretării Legii (profeţie *versus* raţionament), aceea a practicii juridico-rituale cunoscute în iudaism sub denumirea de *halaha* (reglementată ulterior de doctrina fariseilor *versus* doctrina saduceilor), aceea a preeminenţei regulilor de purificare corporală *versus* purificare spirituală.

Mutaţia primordială însă, intervenită după dispariţia Templului de la Ierusalim, este *abandonarea sistemului sacrificial*. Modalităţile de comunicare cu divinitatea se modifică, preeminenţă câştigand ceea ce în iudaismul rabinic se va numi „ofranda buzelor", cu alte cuvinte „rugăciunea instituţionalizată". În mod intenţionat am utilizat aici termenul „preeminenţă" şi nu, spre exemplu, pe acela de „invenţie". Atât sursele textuale, printre care manuscrisele de la Qumran, cât şi cele arheologice, atestă existenţa instituţiei sinagogale, a casei de rugăciuni, ca fiind contemporană celui de-al Doilea Templu. Structuri arheologice identificate ca sinagogi au fost descoperite la Gamla, Masada şi Ierihon. Deşi din punct de vedere funcţional acestea nu înlocuiesc Templul şi nici sacrificiul centralizat, ele exprimă deja o tendinţă de durată în istoria iudaismului[1]. În secolul ce a urmat distrugerii Templului, ritualul sinagogal se stabilizează şi, în ciuda interdicţiei talmudice de a „trece în scris rugăciunile", putem spune că asistăm la o formă de codificare a

[1] V., spre exemplu, numeroasele articole şi cărţi consacrate subiectului de către Lee Levine: *The pre-70 C.E. judean synagogue: its origins and character reexamined*, in M. Cogan, B.L. Eichler, J.H. Tigay, *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic studies in Honour of Moshe Greenberg*, Winona Lake, 1997, p. 143–162 (ebr.); Idem, *The ancient synagogue: the first thousand years*, New Haven, London, 2000 etc. De asemenea, v. D. Urman, P.V.M. Flesher (ed.), *Ancient synagogues: historical analysis and archaeological discovery*, Leiden, 1995.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 63–74

www.cimec.ro

acestora. Tratatul Mişna *Berakhot*, a cărui titulatură înseamnă în traducere „Binecuvântari" şi, prin extensie, „Rugăciuni", a constituit multă vreme punctul de plecare în analiza originilor acestui tip de ritual[2]. Publicarea corpusului de scrieri liturgice descoperite la Qumran a modificat însă această perspectivă. Principalele texte liturgice identificate sunt[3]: un manuscris cuprinzând *Rugăciunile zilnice* (4Q503), patru manuscrise cuprinzând *Rugăciunile pentru Sărbători* (1Q34, 4Q507, 4Q508, 4Q505+509), mai multe compoziţii dedicate rugăciunii zilei de şabat, precum *Cântare pentru Sacrificiul de Şabat* (4Q400–4Q406), două sau trei copii ale unui text cuprinzând *Rugăciunile pentru fiecare zi a săptămânii*, singurul conservând titlul original asupra traducerii căruia vom reveni, *Divrey ha-meorot* (4Q504–4Q506).

Toate aceste texte atestă cel puţin un lucru: existenţa unor rugăciuni scrise, cu caracter liturgic, încă din secolul I î. e. n. Nu vom intra aici în consideraţii de antropologie religioasă ce ar analiza percepţia timpului la Qumran, sistemul calendaristic original al comunităţii sau concepţia liturgică a unui grup „fără Templu". Scopul articolului de faţă este mult mai modest: acela de a prezenta ediţia şi traducerea din ebraică, însoţită de aparat critic, a unei mostre de text liturgic descoperit la Qumran, ultimul semnalat în enumeraţia precedentă, *Divrey ha-me)orot*. Dorim prin aceasta să inaugurăm în peisajul academic românesc un şantier de istorie a iudaismului: publicarea în ediţie românească a manuscriselor de la Qumran *traduse din orginalul ebraic* sau *aramaic* şi cu *aparat critic*. Ne propunem astfel să reînnodăm demersul început de Athanase Negoiţă cu mulţi ani în urmă, demers concretizat prin publicarea unui volum dedicat acestor manuscrise în colecţia Bibliotheca Orientalis[4]. În anii '90 însă, când apare volumul lui Negoiţă, publicarea ediţiilor princeps tocmai îşi relua avântul, după o lungă perioadă de stagnare. Astăzi toate manuscrisele au văzut lumina tiparului, facând loc poate unei

[2] Printre lucrările clasice, menţionăm Joseph Heinemann, *Prayer in the period of the tannaim and the amoraim: its nature and its patterns*, Ierusalim, 1966, iar aproape de zilele noastre, Stefan Reif, *The Second Temple period, Qumran research, and rabbinic liturgy: some contextual and linguistic comparisons*, in E.G. Chazon (ed.), *Liturgical perspectives: prayer and poetry in light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the fifth international symposium of the Orion center for the study of the Dead Sea scrolls and associated literature, 19–23 january, 2000*, Leiden, 2003, p. 133–149. Trimitem de asemenea la studiul nostru Mădălina Vârtejanu-Joubert, *La prière juive interprète de la Bible: prolégomènes à une typologie des réemplois bibliques*, in C. Braga, A. Pistoia (ed.), *La Liturgie, interprète de l'écriture. 2. Dans les compositions liturgiques, prières et chants. Conférences Saint-Serge, XLIXe Semaine d'études liturgiques, Paris, 24–27 juin 2002*, Roma, 2003, p. 37–52.

[3] Pentru o listă exhaustivă a scrierilor cu caracter liturgic de la Qumran, v. E. Chazon, *Hymns and prayers in the Dead Sea scrolls*, in L.H. Schiffman, E. Tov, J.C. Vanderkam (ed.), *The Dead Sea scrolls fifty years their discovery: proceedings of the Jerusalem congress, July 20–25, 1997*, Leiden, 1998, p. 244–270. De asemenea, D. Falk, *Qumran and the synagogue liturgy*, in B. Olsson, M. Zetterholm (ed.), *The ancient synagogue from its origin until 200 C.E.: papers presented at an international conference at Lund University, October 14–17, 2001*, Stockholm, 2003, p. 404–434.

[4] A. Negoiţă, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Bucureşti, 1993.

www.cimec.ro

noi etape în cadrul studiilor qumranologice: fie exploatarea manuscriselor recent publicate, fie revizuirea ediţiilor mai vechi ce nu au beneficiat la timpul lor de aportul informaticii, al tehnicilor moderne de restaurare şi de conservare şi al instrumentelor de lucru de tip concordanţă.

Alegerea spre publicare a textului de faţă se justifică, pe de-o parte, prin caracterul lui inedit în română, iar pe de alta parte, prin intenţia de a opera un tranfer de competenţe din spaţiul francez în spaţiul românesc. *Divrey ha-me)orot* face parte din corpusul încredinţat autorului articolului de faţă, pentru publicarea în volumul *Ecrits intertestamenatires* II, coll. Pléiade, Gallimard, Paris.

Textul intitulat *Divrey ha-me)orot* se păstrează în trei manuscrise : un rulou de piele (4Q504) şi două papirusuri (4Q405 şi 4Q506). Manuscrisul 4Q504 este cel mai complet şi cel mai vechi, databil, pe criterii paleografice, între 175 şi 125 î.e.n. Celelalte două copii sunt conservate pe unul şi acelaşi rulou: 4Q405 pe *recto*, în continuarea unui exemplar din *Rugăciunile pentru Sărbători* (4Q509); 4Q506 pe *verso*, în continuarea unui exemplar din *Regula războiului* (4Q496). Cele două copii pe papirus datează una, de la sfârşitul epocii hasmoneene, respectiv jumătatea sec. I î.e.n. (4Q505), iar cealaltă, de la jumătatea secolului I e.n (4Q506). Ediţia de faţă ia ca bază manuscrisul 4Q504 completat, acolo unde paralelismele permit, cu fragmente de mici dimensiuni din 4Q505 si 4Q506.

Fragmentele identificate ca aparţinând acestui text au fost publicate pentru prima oară de Maurice Baillet, în 1982, în colecţia de referinţă *Discoveries in the Judaean Desert*. Baillet nu reconstituie însă ruloul ca atare, pe coloane, şi nu stabileşte ordinea fragmentelor. La începutul cercetării, fragmentele erau numerotate în funcţie de mărimea lor, şi nu în ordinea, fie ea şi incertă, a compoziţiei. Astfel, în cazul nostru, cel mai mare fragment, Frag. 1–2, nu conţine începutul textului ci, aşa cum au arătat editorii ulteriori, sfârşitul acestuia. La reconstituirea ordinii logice a fargmentelor au contribuit articolele lui Emile Puech şi Hartmut Stegemann, ca şi lucrarea de doctorat a lui Esther Chazon. Am adoptat aici numerotarea coloanelor stabilită de Stegemann şi Chazon.

Textul are caracter liturgic şi conţine ciclul săptămânal al rugăciunilor: una pentru fiecare zi a săptămânii şi rugăciunea pentru ziua de şabat. Structura literară a rugăciunilor pentru zilele obişnuite este identică: titlu, rezumat istoric, cerere, formula concluzivă „Amin, Amin" urmată de un dublu *vacat*.

Starea fragmentară a manuscrisului nu permite reconstituirea unei eventuale înlănţuiri tematice a acestor rugăciuni: este totuşi posibil să menţionăm câteva elemente de conţinut. Astfel, rugăciunea pentru prima zi constituie o cerere de acordare de discernamânt şi capacitate de cunoaştere, cea pentru ziua a doua menţionează alegerea lui Israel, cea pentru ziua a treia, dragostea lui Dumnezeu

www.cimec.ro

pentru Avram, Isaac şi Iacob, cea pentru ziua a patra, alianţa de pe Muntele Horeb, cea pentru ziua a cincea, miracolele din Egipt, David, Ierusalimul şi Templul, cea pentru ziua a şasea vorbeşte despre părăsire şi exil, iar rugăciunea pentru ziua de şabat este un imn întru înălţarea lui Dumnezeu.

Textul utilizează persoana întâi plural, ceea ce pare să arate caracterul său de rugăciune colectivă. Compoziţia antedatează constituirea comunităţii de la Qumran şi putem persupune utilitatea sa liturgică în cadrul Templului.

În transliterarea termenilor ebraici, pe de-o parte, am respectat convenţia conform căreia textele de la Qumran sunt redate nevocalizat, iar, pe de altă parte, pentru a înlesni lectura nespecialistului, am adăugat între paranteze acelaşi cuvânt vocalizat. Parantezele drepte indică, întocmai convenţiilor epigrafice, fie porţiunile de text distruse, fie reconstituirea propusă de noi pentru completarea lacunelor. Literele disparate, imposibil de ataşat unui cuvânt, nu au fost redate în română. Parantezele rotunde indică termenii adăugaţi în română, utili înţelegerii sensului acolo unde o traducere literală nu este posibilă. Semnele /.../ indică intervenţia supralineară a scribului prin care acesta fie completează litere scăpate la scriere, fie corectează un alt tip de greşeală. Celelate mărci scribale au fost ignorate în prezentarea traducerii de faţă.

EDIŢII

M. Baillet, *Discoveries of the Judaic Desert, VII: Qumran 4 III (4Q482–4Q520)*, Oxford, Clarendon, 1982: 4Q504 pp. 137–168, pl. XXLIX–LIII, 4Q505, p. 168, pl. XXIII, 4Q506, p. 170–174, pl. XVIII sus, XX et XXIV sus.

E. Puech, *Compte rendu de Maurice Baillet, Discoveries in the Judaean Desert, VII: Qumran Grotte 4 III (4Q482–4Q520) (1982)*, „Revue Biblique" 95, 3 (1988), p. 404–411.

H. Stegemann, *Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments*, in L. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield, 1990, p. 189–220.

E. Chazon, *A Liturgical Document from Qumran and Its implications: "Words of the Luminaries" (4QDibHam)*, Teză de Doctorat, Universitatea Ebraică din Ierusalim, 1991 (ebr.).

F. Garcia-Martinez, E. Tighelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Brill, 1997, p. 108–118.

D. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Brill, 1998.

A. Caquot, *Trois textes religieux de la Grotte 4*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", 84, 2004, p. 129–147, în sp. p. 131–141.

www.cimec.ro

REGULA ASTRELOR LUMINOASE

Frag. 8 verso
Regula astrelor luminoase[5]

Rugăciune pentru prima zi a săptămânii

Col. I (Frag. 8 recto)

1. [Rugăciune pentru prima zi[6]: Amin]tește-ți Do[a]m[ne] de[7] [...] 2. [...] iar Tu viu de-a pu[ruri...] 3. [...] minuni de demult și lucruri îngrozitoare[8][...] 4. [... (Pe) Adam, p]ărintele nostru[9], l-ai creat ca imagine a măreției [tale][10] [...] 5. [... respirație dătătoare de viață] i-ai [i]nsuflat în nări, discernământ și (capacitate de) cunoaștere[11] [...] 6. [... În gră]dina Edenului, de tine plantată[12], [l]-ai pus stăpân [...] 7. [...] și ca să străbată un ținut de măreție [...] 8. [...] a păstrat. Tu i-ai impus (o cale) fără de î[ntors] 9. [...] carne este el și în țărână[13] [...] 10. [...] *vacat* Iar Tu știi [...] 11. [...] pentru eterne generații[14] [...] 12. [...] Dumnezeu viu și mâna ta[...] 13. [...]omul pe căile[...] 14. [... ca să împânzească] / pământ[ul] / [cu vi]olență si să vers[e sânge nevinovat ...] 15. [...]

Col. III (Frag. 6)

1. [...] și [...] 2. [...] și fructul gândirii[15] [...] 3. [...] pentru a înțelege toate decret[ele[16]...] 4. [...] rezultatul său pentru a înțele[ge] 5. [...] în realizările tale de-

[5] Manuscrisul a fost descoperit înfășurat de la stânga la dreapta, având, prin urmare, începutul compoziției spre exterior. Prima coloană conservă, pe verso, titlul compoziției, *Dbry hm'wrwt*, expresie pe care traducerile moderne o redau literal *Paroles des Luminaires*, *Words of the Luminaries*. Considerăm că această formulă, a cărei traducere literală ar putea fi *Cuvintele luminătorilor*, nu este suficient de explicită în limba română. Este foarte probabil că ebraicul *Dbry hm'wrwt* (vocalizat *divrey ha-me'orot*) trebuie înțeles după modelul biblicului *divrey ha-yamim*, „cronică" (literal „faptele/ lucrurile/ cuvintele zilelor"). Astfel, titlul compoziției desemnează „liturghia destinată fiecărei zile", zi al cărei început și sfârșit este marcat de apariția și dispariția unuia din cele două astre luminoase – *me'orot* – menționate în Gen. 2, 16. În iudaism această alternanță indică momentul rugăciunii. Pentru a stabili un compromis între sensul literal și sensul real am ales în românește titlul *Regula astrelor luminoase*.

[6] În restituirea acestui pasaj am ținut cont de faptul că rugăciunile, una pentru fiecare zi a săptămânii, prezintă o structură compozițională similară. Rugăciunea pentru a patra zi (Frag. 3 ii 5), una din cele mai bine conservate în manuscris, ne ajută să reconstituim aici formula de introducere.

[7] Formulă introductivă atestată în alte locuri din manuscris: Frag. 3 ii 5, Frag. 5 ii 3.

[8] Deut. 10, 21.

[9] Restituirea cuvântului „Adam" este inspirată de imaginea primului om ca părinte al omenirii, imagine prezentă în Înțelepciunea lui Solomon 10, 1 și în Jubilee 2, 23.

[10] Parafrază după Gen. 2, 7.

[11] „Discernământul", *bynh* (*bynah*), și capacitatea de „cunoaștere", *d't* (*da'at*), constituie laitmotivul rugăciunii pentru prima zi a săptămânii.

[12] Parafrază după Gen. 2, 8.

[13] Parafrază după Gen. 3, 19.

[14] *Dwrwt 'wlm* (vocalizat *dorot 'olam*) este o expresie frecventă în *Regula astrelor luminoase* și în general în scrierile de la Qumran.

[15] Expresia *pry mhšbt* (*pry maḥševa*) este un hapax biblic: v. Ier. 6, 19.

[16] Cf. Ps. 119, 104: „Datorită preceptelor (*pequdim*) tale am căpătat discernământ...".

www.cimec.ro

a pururi [...] 6. [...A]minteşte-ţi, te rog,[17], că noi suntem poporul tău. Tu ne-ai înălţat, prin minune, 7. [pe aripile] vulturilor şi ne-ai dus la tine[18], întocmai cum vulturul ce-şi veghează cuibul 8. zboară deasupra [puilor], îşi întinde aripile, îi ia şi îi poartă pe [penele lui][19]. 9. [...] am ramas singuri şi printre popoare nu suntem consideraţi[20] şi [...] 10. [...] Tu eşti printre noi, în coloana de foc şi în norul [...] 11. [sfin]ţenia ta păşeşte în faţa noastră şi măreţia ta este în mijlocul [nostru][21] [...] 12. [...] faţa lui Moise servi[torul tău] 13. [...] căci Tu [...] 14. [...] / şi el e nevinovat / iar tu nu-l recunoşti ca nevinovat [...] 15. [...] precum un om îşi educă [fiul[22]...] 16. [...sf]inţi şi pur[i...] 17. [... acela] dintre oameni [care le urmează] datorită lor va trăi[23] [...] 18. [...ju]ră[m]ântul pe care [Tu] l-ai jur[at...] 19. [...] în faţa ta [...] 20. [...] Binecuvântat (fie) Dumnezeu [...] 21. [...] să scrutăm [a ta] splendoare[24] [...] 22. [...] suflul oricărei fiinţe vii [...]

Col. V (Frag. 4)[25]

1. [...] Tu [ne]-ai dat[26] 2. [...] ce ai îndrăgit [timp] des generaţii [...] 3. [...] pământ[ul] şi truda tuturor[27] [... Tu le-ai dat] 4. [întru bucuria inimii lor, că]ci[28] Tu eşti Dumnezeul cunoaşterii[29] [şi] fiece gân[d.....][30] 5. [...] Acestea ne sunt cunoscute căci Tu [ne]-ai hărăzit cu spiritul tău s[fânt. Ai milă de noi[31]] 6. [şi nu mai rememo]ra împotriva noastră nedreptăţile înaintaşilor noştri, întru ră[u] înfăptuite, [nici faptul că] 7. şi-au întărit grumazul. Tu răscumpără-ne şi iartă, te rugăm, nedreptăţile noastre şi păcat[ul nostru[32]] 8. [...] [de]cretele tale, Legea pe care [Tu] ai

[17] Formulă ce introduce „cererea" propriu-zisă în structura rugăciunii.

[18] Parafrază după Ex. 19, 4: „Aţi văzut ce am făcut Egiptului, şi cum v-am purtat pe aripi de vultur şi v-am adus aici la Mine". Pentru citatele din Biblie în română, am utilizat versiunea Cornilescu sau propria noastră traducere.

[19] Parafrază după Deut. 32, 11: „Ca vulturul care îşi scutură cuibul, zboară deasupra puilor, îşi întinde aripile, îi ia, şi-i poartă pe penele lui".

[20] Parafrază după Num. 23, 9: „Îl văd din vârful stâncilor, îl privesc de pe înălţimea dealurilor: este un popor care locuieşte deoparte, şi nu face parte dintre neamuri".

[21] Parafrază după Num. 14, 14: rugăciunea lui Moise pentru iertarea „păcatului cercetaşilor". Acest motiv se regăseşte în rugăciunea pentru a patra zi.

[22] Citează Deut. 8, 5.

[23] Citează Lev. 18, 5.

[24] Este foarte plauzibilă restituirea unei negaţii, după modelul *ʾeyn heqer le*, „nu există nici un mijloc de a scruta «măreţia» sau «inteligenţa» lui Dumnezeu" (Ps. 165, 3, Is. 40, 28).

[25] Acest fragment suprapune parţial fragmentele 4Q506 131+132, 5–14

[26] Restituire propusă de Esther Chazon pe baza fragmentului 4Q506 131, 5.

[27] Se suprapune pe 4Q506, 131, 8.

[28] Restituirea de la sfârşitul liniei 3 şi începutul liniei 4 este propusă de Chazon pe baza fragmentului 4Q506, 131, 9.

[29] Expresia *ʾl hdʿwt* (*El ha-deʿot*, „Dumnezeul cunoaşterii") este întâlnită în Biblie în rugăciunea Anei (1 Sam. 2, 3) şi în scrieri aparţinând comunităţii de la Qumran: *Regula comunităţii* (1QSerekh ha-Yahad iii, 24), *Imnuri* (1QHodayot i, 26), *Cântarea Înţeleptului* (4Q510 Shir[a] 1, 2, 4Q511 Shir[b] 1, 8).

[30] Fragmentele paralele 4Q506 131, 10+132, 3 ajută la completarea cu câteva litere a acestei linii.

[31] Cuvântul *rḥmnw*, (*raḥmenu*, „Ai milă de noi"), figurează în fragmentul 4Q506 132, 5.

[32] Citează Ps. 79, 8–9; paralelă în 4Q506 131, 12+132, 6.

www.cimec.ro

porunci[t-o] prin intermediul lui Mois[e...] 9. [...] care [...] în fi[e]care[...] 10. [... un regat] de preoți și un popor sfânt[33] [...] 11. [... pe c]are l-ai ales. Supune circumciziei prepuțul [inimii noastre] 12. [și nu înțepeni grumazul nostru] în continuare[34]. Întărește inima noastră[35] întru a face [...] 13. [...pentru] a urma căile tale *vacat* [...] 14. [...Binecuvântat] (fie) Dumnezeu[36] care ne-a învățat[at...] 15. [...] Amin. Amin. *vacat* [*vacat*]

Rugăciune pentru a 2-a zi a săptămânii

16. [Rugăciune pentru a doua zi. Adu-ți aminte] Doamne, de numele tău sfânt [...] 17. [...] pentru tine și prin cuvântul tău [...] 18. [...] 19. [...] păcat [...] 20. [...] spiritul [...] 21. [...a]rzând cu totul[37] [...] 22. [...] pentru a aduna [...]

Col. VII (Frag. 17 col. ii)

1. [...] 2. [...] din toate[...] 3. [a]supra noastră iar el va ascul[ta[38]...] 4. pe căile [...] 5. drept. Amin, [Amin. *vacat*] 6. *vacat*

Rugăciune pentru a 3-a zi a săptămânii

6. [Rugăciune pentru a treia zi...]

Col. IX (Frag. 5 col. i)[39]

1. [...] răsplățile tale 2. [...] Tu ai făcut 3. [...] nume etern, și pentru a ve[d]ea 4. [...sem]eția ta pentru generațiile [eterne] 5. [...] *vacat*? [...] 6. [...] Omul p[e care Tu l-ai cre]at 7. [...] 8. [...] greșind[40]

Col. X (Frag. 5 col. ii + Frag. 3 col. i)

1. [...] 2. [...] 3. [...] pentru ca [...] 4. [...], iar tu ai stabilit pentru [...] 5. [...] 6. [...Abraham și] pentru Isaac și pentru Ja[cov...].

[33] Restituire după Ex. 19, 6.

[34] Propoziție completată cu ajutorul versetului Deut. 10, 16. Cererea de circumcizie a inimii apare și în cuprinsul rugăciunilor rabinice (v. rugăciunea *Havinenu* menționată în Talmudul Babilonian, tratatul Berakhot 29a)

[35] Expresia „întărește inima", cu verbul *hfzq* la pi'el, nu este atestată altundeva în scrierile din perioada celui de-al Doilea Templu. Este totuși posibil ca acest pasaj din *Regula astrelor luminoase* să fie inspirat de Ios. 1, 7 sau 23, 6.

[36] Formulă de binecuvântare ce încheie fiecare rugăciune, urmată de răspunsul „Amin, Amin" și de un dublu *vacat* ce marchează, în manuscris, trecerea la rugăciunea zilei următoare.

[37] Restituire incertă, propusă de Baillet; urmele literelor rămase nu sunt suficient de lizibile.

[38] Restituire incertă din motive similare.

[39] Poziționarea relativă a fragmentelor 5, 3 și 7 este certă: ele au fost descoperite suprapunându-se *in situ* și prezintă toate aceleași forme de degradare fizică.

[40] Lectură incertă.

www.cimec.ro

1. urmaşii de după ei[41] [...] 2. sfânt, stă înaintea t[a[42]...] 3. [Ad]u-ţi aminte, Doamne, de[43] [...] 4. [...] vom sărbători răscumpărarea [noastră ...] 5. prin păcatele noastre şi ca să căutam [...] a face 6. ce e rău în ochii tăi. Tu ai poruncit [...] 7. şi ce se află în su[fletul] tău [...] 8. întru discernământul tău şi[...]

Col. XI (Frag. 3 col. ii)

1. [...] 2. [...] Binecuvântat (fie) Dumneze[u], El ne-a dat odihnă [...] 3. [...Amin] Amin. *vacat* [...] 4. [...] *vacat*

Rugăciune pentru a 4-a zi a săptămânii

5. [Rugăciune pentru a] patra [z]i. Adu-ţi aminte, Doamne[44], [...] 2. [...] se sfinţeşte prin măreţia [...] 3. [... ochi] în ochi ai fost văzut în mijlocul nostru[45] [...] 4. [...] şi cuvintele tale sfinte [noi] le-am auzit [...] 5. [...] pe feţele noastre pentru a nu [...] 6. [...] Măreţul tău [nume sf]ânt [...] 7. [...] pământ[ul ...] 8. [...] şi ca să credem [...] 9. de-a pururi. Şi Tu ai încheiat cu noi o alianţă la Hor[eb[46]...] 10. asupra tuturor acestor le[g]i şi precepte [...] 11. şi cei bun[i...] şi cei sfinţi, şi [...] 12. care [... prin intermediul] lui Moise şi[...] 13. în fiecare [...] faţă în faţă / Tu ai vorb[i]t/ cu [el ...] 14. măreţi[e ...] Ai fost încântat de el iar ei au găsit [bunăvoinţă în ochii tăi...] 15. [...] în mâinil/e/ lui în faţa noastră [...]

Col. XII (Frag. 7)

1. [...] întărind 2. [... minu]nile pe care le-ai înfăptuit 3. [...] /Israel/ pentru ca generaţiile eterne să istorisească 4. [...] faptele mînilor tale 5. [...] întru măreţia ta 6. [...] nu a fost scurtat 7. [... nu e impos]ibil pentru tine nici un 8. [...]ea 9. [...] ai pus o comoară[47] 10. [...] şi nu n/e/ abandona[48] 11. [...] şi mila ta 12. [...] în faţa noastră [...] 13. [... c]e tu ai iertat 14. [...] care s-au răzvrătit 15. [...] iar ei l-au vărsat precum o libaţie, şi te-au găsit 16. [...] n[u] au crezut 17. [...] au văzut, iată, 18. [...] ochii 19. [... binecuvânt]tat 20. [...]

Frag. 16, 1–6

Col. XIV (Frag. 1–2 col. i)

1.–6. [.....] 7. [...] Amin. Amin.

[41] Este posibilă completarea cu linia 4Q504 5 ii 1: *bzr*ʿ*m* ʾ*hryhm* (*be-zraʿam* ʾ*aharyhem*, „întru descendenţa lor").

[42] Suprapune fragmentul 4Q505 124, 7 ce conţine varianta *qdwš* (*qadš*) în loc de *qwdš* (*qodeš*).

[43] Liniile 3–8 suprapun parţial fragmentul 4Q506 124, 3–6.

[44] Titlul şi formula introductivă a rugăciunii pentru ziua a patra, bine conservate aici, ajută la reconstituirea structurii celorlalte rugăciuni.

[45] Parafrază după Num. 14, 14.

[46] Alianţa de la Muntele Horeb este menţionată aici urmând varianta din Deut. 5, 2.

[47] Aici ia sfârşit „rezumatul istoric" al rugăciunii; la linia urmatoare începe „cererea" propriu-zisă.

[48] Această „cerere" figurează în *Biblie*: 1 Rg 8, 57, Ps. 27, 9.

www.cimec.ro

Rugăciune pentru a 5-a zi a săptămânii

7. [Rugăciune pentru a cincea zi. Adu-ți aminte, Doamne ...] minuni 8. [...] din Egipt[49] 9.–21. [...]

Col. XV (Frag. 1–2 col. ii)

1–5. [...] 6. [...] tale [...] 7. Doamne, acționează[50] dar, după natura ta, în funcție de marea ta putere, (Tu,) car[e] ai [ier]tat 8. înaintașilor noștri atunci când ți-au făcut gura amară. Tu te-ai mâniat împotriva lor într-atât încât să-i distrugi[51] dar ai avut milă[52] 9. de ei din cauza iubirii[53] tale pentru ei și din cauza alianței tale – căci Moise răscumpărase 10. păcatul lor[54] – și pentru ca ei să recunoască marea ta putere și amploarea milei tale[55] 11. pentru generații de-a pururi. Retrage, acum, mânia și furia ta de de-asupra poporului tău, Israel, datorată întregului [lor] pă[cat][56]. Adu-ți aminte 12. de minunile tale[57], acelea înfăptuite de tine în văzul popoarelor, căci numele tău ne-a fost desemnat 13. [...] cu toată inima și cu toată ființa și pentru a sădi *legea*[58] ta în inima noastră 14. [și pentru a nu se abate de la ea] la dreapta sau la stânga căci Tu ne vei vindeca de nebunie, de orbire și de rătăcire 15. [a sufletului[59]... Iată, pentru [n]edreptățile noastre am fost vânduți dar în ciuda păcatelor noastre Tu ne-ai chemat 16. [...] și ne-ai dezlegat de a mai păcătui în fața ta 17. [...]și pentru a ne face să înțelgem stipulațiile[60] 18. [...] Tu le-ai făcut 19. [...] și acțiunea lor 20–21. [...]

[49] „Rezumatul istoric" ce începe aici, are ca subtexte șederea în Egipt și în deșert, precum și rugăciunile lui Moise.

[50] „Cererea" are ca subtext Num. 14, 17–19.

[51] Subtext biblic Deut. 9, 8.

[52] Aluzie poate la Iez. 20, 13–18: „Dar m-am uitat cu milă la ei și nu i-am distrus, nici nu i-am exterminat în deșert".

[53] V. Is. 63,9.

[54] V. Ex. 32,30.

[55] Subtext biblic: rugăciunea lui Moise din Num. 14.

[56] Regăsim aici paradigma biblică „păcat – mânie – calmare a mâniei – anulare a decretului pedepsitor": Ex. 32, 10–12, Num. 25, 1–11, Dan. 9, 15–16.

[57] „Cerere" caracteristică rugăciunilor pentru zilele profane ale săptămânii: Ziua 1 (Frag. 8 ll. 1–3), Ziua 2 (Frag. 6 ll. 6–7), Ziua 3 (Frag. 7 ll. 2–3), Ziua 5 (Frag. 1 col. i l. 8), Ziua 6 (Frag. 1–2 col. vi l. 10).

[58] „Sădirea Torei" nu este un motiv biblic dar ulterior apare foarte frecvent în liturghie. Imaginea Torei ca arbore al vieții figurează în Prov. 3, 18. Atestarea acestui motiv la Qumran indică vechimea formulei de Binecuvântare a Torei: *naṭan lanu torat ʾemet ḥayei ʿolam naṭaʿah tokhenu.*

[59] Citează Deut. 28, 28. Vindecarea de către divinitate este un motiv biblic binecunoscut (v. promisiunea făcută lui Moise în Ex. 32, 39 și scrierea de la Qumran intitulată *Comentariul la Osea (Peșer) 4Q166 1 8*).

[60] Cuvântul *tʿwdh* (*teʿudah*) este dificil de tradus: el poate să însemne fie „stipulație", fie „perioadă de timp". Sensul său in acest context este incert.

www.cimec.ro

Col. XVI (Frag. 1–2 col. iii)

1. [...] 2. [...] [Cât] contează o[m]ul ? Iată, 3. nici un popor [(nu valorează) ni]mic pe lângă tine, [precum] haosul şi neantul sunt [ele] socotite faţă de tine[61]. 4. Doar numele tău noi l-am [in]vocat ; întru măreţia ta ne-ai creat şi în calitate de fii 5. ne-ai instituit pentru tine, în văzul popoarelor; căci tu l-ai numit 6. pe Israel „fiul meu[62], primul meu născut[63]" şi ne-ai certat precum e certat 7. un fiu[64] [...] *vacat* Tu ne-ai înălţat {creat} de-a lungul generaţiilor noastre de ani 8. [...] boli, foamete, sete, ciumă, sabie[65] 9. [...] [răz]bunarea alianţei tale căci pe noi ne-ai ales, pentru tine, 10. [în calitate de popor, de pe toată] (suprafaţa) pământului. Din această cauză ţi-ai vărsat asupra noastră mânia, 11. [şi ciu]da ta cu toată ardoarea furiei. Şi se lipi de noi 12. [... blestem]ele tale scrise de Moise şi de servitorii tăi, 13. profeţii, pe [care] i-ai trimis [...] răul în zilele 14. de pe urmă. Căci [...] 15. şi regii noştri, căci [...] 16. a lua dintre fiicele [noastre ...] 17. şi au acţionat în mod făţarnic [...] 18. alianţa ta şi[...] 19. sămânţa lui Israel [...] 20. Tu eşti drept pentru [...] 21. şi[...]

Col. XVII (Frag. 1–2 col. iv)

1. [...] 2. să[la]şul tău [...] loc de odihnă 3. la Ierusa[lim, oraşul] pe care l-ai a[les] pe suprafaţa pământului 4. pentru ca acolo să fie n[umele tă]u de-a pururi, căci l-ai iubit 5. pe Israel mai mult decât pe celelalte popoare[66]. Ai ales tribul 6. lui Iuda şi ai încheiat alianţă cu David[67], ca el să fie 7. păstor conducător peste poporul tău şi să se aşeze pe tronul lui Israel, înaintea ta, 8. pentru întregul zilelor. Iar popoarele, toate, au văzut măreţia ta 9. căci te-ai consacrat[68] în mijlocul poporului tău, Israel. Numelui tău 10. măreţ şi-au adus ofranda: argint, aur şi piatră preţioasă 11. împreună cu toate comorile ţărilor lor, în onoarea poporului tău şi 12. a Sionului, oraşul tău sfânt şi locaşul frumuseţii tale; şi nu-i nici un duşman, 13. nici flagel apăsător ci doar tihnă şi binecuvântare [...] 14. Şi au mâ[n]cat, şi s-au săturat şi s-au îngrăşat[69] [...] 15. [...] şi [...] 16.–21 [...]

[61] Is. 40, 17.

[62] Deut. 14, 1: „Voi sunteţi fii pentru Domnul, Dumnezeul vostru..."

[63] Ex. 4, 22: „Să-i spui lui Faraon: Astfel vorbeste Domnul: Fiul meu prim născut, este Israel".

[64] Deut. 8, 5: „Recunoaşte dar, în sinele tău, că Domnul, Dumnezeul tău, te mustră aşa cum un om îşi mustră fiul".

[65] V. Deut. 28, 48; 28, 59, Baruh 2, 25.

[66] V. Deut. 7, 6.

[67] Promisiunea facută lui David nu este numită alianţă în 2 Sam. 7, 18–29 ci doar în Ier. 33, 21.

[68] V. Lev. 22, 32, Iez. 20, 41, Ben Sira 36, 1–3.

[69] V. Deut. 31, 20.

www.cimec.ro

Rugăciune pentru a 6-a zi a săptămânii

Col. XVIII (Frag. 1–2 col. v)

1. [...] 2. izvorul de apă vie[70] [...] 3. şi în ţara lor au servit unui dumnezeu străin. Şi deopotrivă, ţara lor 4. a devenit un deşert din cauza duşmanilor lor, căci s-au [re]vărsat a ta mânie 5. şi a ta furie peste focul geloziei tale, întru distrugerea 6. oricărui trecător şi a oricărui locuitor. Cu toate acestea, nu ai respins[71] 7. posteritatea lui Iacov şi Israelul nu l-ai disprețuit 8. într-atât încât să-l distrugi, anulând astfel alianța ta cu ei; Tu 9. (eşti) un Dumnezeu viu, Tu singur, şi nu există altul în afară de tine. Ți-ai adus aminte de alianța /ta/ 10. de faptul că Tu ne-ai smuls în vazul popoarelor şi nu ne-ai abandonat 11. printre popoare. Tu ai acordat favoruri poporului tău, Israel[72], în 12. toate ținuturile în care i-ai exilat pentru a incita 13. sufletul lor să se întoarcă la tine şi să asculte glasul tău 14. [după] tot ce ai poruncit prin intermediul lui Moise, servitorul tău. 15. [Că]ci ai revărsat auspra noastră spiritul tău sfânt[73] 16. [ca s]ă ne aducă binecuvântările tale, ca să ne bizuim pe tine în momentele dificile 17. [şi ca să ş]optim (o rugaciune) în chinurile pedepsei tale[74] {...} Am ajuns la chin, 18. [am fost lov]iți şi încercați de mânia opresorului[75]. Căci tot aşa 19. şi noi am [adus atingere] /lui Dumnezeu/ prin nedreptățile noastre şi am încercat Stânca prin păcat[ul nostru][76]. 20. [Tu] ne-ai muncit ca să ne întorci de la căile [noastre] pe [ca]lea 21. pe [care trebuie să mergem[77]. Dar] noi n-am ascultat [poruncile tale]

Col. XIX (Frag. 1–2 col. vi)

1. [...] 2. [...Tu ai arunca]t d[e] pe noi toate greşelile [n]oastre şi ne-ai [p]urificat 3. de păcatul nostru, pentru tine însuți. Ție, ție, /Doamne/ (îți aparține) dreptatea, căci 4. Tu ai creat totul. Iar acum, în ziua aceasta 5. când sufletul nostru a fost smerit, am expiat nedreptățile noastre şi nedreptatea 6. strămoşilor noştri, cauzate de infidelitatea noastră şi de comportamentul /n/ostru răzvrătit. Nu am respins 7. încercările tale iar în ființa noastră nu am nesocotit loviturile tale (ce puteau) rupe 8. alianța cu tine, în ciuda chinului din n[o]i. Căci Tu, /care ai trimis duşmanii împotriva noastră/ 9. (tot) Tu ne-ai întărit sufletul, ca să vorbim despre măreția ta generațiilo[r] 10. de-a pururi. O! Doamne, aşa cum ai săvârşit minuni din veac în 11. veac, întoarce, te

[70] Metafora divinității ca „izvor de apă vie" este împrumutată din Ier. 2, 13; 17, 13.

[71] V. Lev. 26, 44–45.

[72] Liniile 11–14 sunt o parafrază după Deut. 30, 1–20. Dacă în textul biblic pocăința este pusă pe seama liberului arbitru, în *Regula astrelor luminoase*, aceasta este rezultatul direct al imboldului divin.

[73] Cf. Is. 44, 3.

[74] Pentru caracterul salvator al rugăciunii în momentele de tulburare v. Is. 26, 16.

[75] Cf. Is. 51, 13.

[76] Cf. Is. 43, 24.

www.cimec.ro

rugăm, mânia şi furia ta de deasupra noastră. Vezi mizer[ia noastră], 12. greutatea noastră şi strânsoarea noastră, şi eliberează poporul tău, Isra[el, în toate] 13. ţările, apropiate sau îndepărtate, în ca[re l-ai îndepărtat.][78] 14. Tot ce este înscris în cartea vieţii[...] 15. pentru a-ţi sluji şi a-ţi închina imnuri [...] 16. de toţi duşmanii [...] 17./care/ fac să se împiedice [...] 18. –21 [...]

Col. XX (Frag. 1–2 col. vii *recto*)

1. [...] 2. care ne-a salvat de orice chin. Amin [Amin *vacat*] 3. *vacat* [...]

Imnuri de şabat

4. Imnuri de şabat[79]. Lăudaţi [...] 5. Numele lui sfânt întotdeauna [...] 6. Toţi îngerii bolţii sfinte şi[...] 7. înspre cer, pământul şi adâncurile lui[80] [... genune] 8. întinsă, Abaddon, apa şi tot ce se află [înăuntru[81]...] 9. Toate creaturile sale, mereu, de-a pururi[i în veac...] 10. *vacat* [...] 11. sfinţenia sa. Cântaţi pentru Dumnezeu [...] 12. măreţie şi [...] 13. –21 [...]

Col. XXII (Frag. 1–2 col. vii verso)

1. [...] voluntari 2. [...] vor înălţa 3. [...cuv]inte de mărire 4. [...] căci toţi 5. [...] El a creat[...] 6. [...] 7. [...] Dumnezeu, lucrurile lor sfinte 8. [...] sfinţeniei lui şi ridică 9. [...]alianţa sa şi a întors 10. [...] psalmii lor.

RÉSUMÉ

Nous proposons ici une traduction annotée en roumain et une analyse de l'écrit liturgique *Paroles des luminaires*, qui fait partie du corpus des manuscrits de Qoumrân. L'intérêt de ce manuscrit réside dans le fait qu'il constitue un repère dans l'histoire de la *prière institutionnalisée* dans le judaïsme. De ce fait, les *Paroles des luminaires* s'inscrivent dans la problématique de la transition à l'intérieur d'une religion. Le passage du sacrifice animal à l'« offrande des lèvres » – la prière – trouve place dans cette discussion autour de la mutation religieuse. Le manuscrit ici analysé débouche sur une perspective plus nuancée de ce phénomène de mutation, dans la mesure où il atteste l'existence de prières collectives et donc institutionnalisées, avant la destruction du Deuxième Temple.

CIHR, INALCO, Centre Glotz (Paris)

[77] Parafrază după Is. 48, 17–18.

[78] Rugăciunea pentru ieşirea din chin are ca antecedente biblice Ps. 119, 137–144, Est. gr. 14, 6, Ps. Sol. 9, 10–11.

[79] Rugăciunea zilei de şabat prezintă o structură diferită de cea a zilelor obişnuite ale săptămânii: nu conţine „rezumat istoric" şi nici „cerere", ci doar „cântări de laudă".

[80] Cuvântul *mhšb* este specific scrierilor de la Qumran: am adoptat aici traducerea propusă de Qimron şi acceptată de Chazon, „profunzime".

[81] Cf. Am. 7, 4, Is. 51, 10.

www.cimec.ro

IOANA COSTA

DE EPISTULIS[*]

The letter[1] is defined inside the co-ordinates of certain elements[2], among which the most obvious are the greetings in the beginning and in the end. We might consider this as the primary frame of the letter, one that is absolutely necessary: setting the space and time borders, as much as the human relationship. The communication established by means of a letter may be a clear and open one, explicitly achieved, or, on the contrary, a secret communication, closed to anyone but the individuals that are inside the relationship set by the primary frame. The private nature of communication through letters is materialised in the protecting systems of its content; this protection is necessary both when the communication is secret, enclosed, and when it is open and clear. A protecting system might be, in its turn, an external, even mechanical one (such as seals, boxes, all the equivalents of the modern envelopes) or an internal one, intrinsic to its content. In this latter situation, there are two possible ways of protecting the content of the letter: explicitly, by using a code (*id est* signs that are obviously unknown) that only the addressee can decipher, or implicitly, by using a code that seems to be accessible to anyone (*id est* signs that are apparently known) but, in fact, reveals its true meaning only to the addressee. The procedures that keep letters safely are much subtler than the modalities that protect books: chains (*libri catenati*) and curses addressed to potential thieves.

Besides defining their private nature, that goes from strictly private to indifferently addressed (to which are to be added the false letters, whose addressee

[*] Articol rezultat în urma cercetării din cadrul proiectului CNCSIS PN II IDEI, cu tema „Toponimia mitică europeană" (n.a.)

[1] The earliest mention of writing in Homer is related to a private form of communication between two persons from two different places: in the sixth book of *Iliad* seems to be pointed out the first letter of the Greek and Roman antiquity (the Bellerophon episode). This particular letter is not fully presented, but is revealed its content and, even more interesting, the effect that it could have had on its messenger (Homer speaks about death signs, *sēmata lygra*, and about being kept well protected: v. 169). Subsequently, it has to be noted that the very first ancient letter (as much as we now know) was private.

[2] *Vide* Carol Poster, *A Conversation Halved: Epistolary Theory in Greco-Roman Antiquity*, in Poster, Carol, and Linda C. Mitchell (edd.), *Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present. Historical and Bibliographic Studies. Studies in Rhetoric/Communication*. Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2007, pp. 21–51.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 75–78

www.cimec.ro

is in fact an undetermined public), letters are sometimes revealing the way they were made up, either as internal elements (the content) or external elements (the writing). These self-referential elements (that might be interpreted as *realia*, even if this is certainly not the intended purpose of their authors) would have probably represented the secondary, subordinate frame of the letter, being for the authors a vivid and very personal way of achieving their «half of the dialogue», as the ancient world used to define the letter. These self-referential elements should be considered part of the style and, subsequently, represent a modality of signing, in ancient manner, a letter. A revealing example is one of Cicero's letters to Quintus (3, 1), extended to about 2000 words, written by three, or maybe four, different persons. The first part was written by a *librarius*, whose name is unknown; the 17th and 18th paragraphs were written by Cicero himself (*cum scripsissem haec infima, quae sunt manu mea, uenit ad nos Cicero tuus ad cenam*); the next four paragraphs were "dictated" by Cicero to Tiro during the dinner (*haec inter cenam Tironi dictaui, ne mirere alia manu esse*) – and probably it was not a *syllabatim* dictation, there were ideas worded by Tiro; the final part it is due to somebody else.

The fact that the ancient letters usually were not autographed (as clearly suggest the frequent mentions of *seruus ab epistulis, amanuensis, epistolographus*), results in an extension of the «signature» inside the letter: Cicero once confesses (*Fam.* 7, 32, 1) that had identified the sender of a confidential unsigned letter solely by the style of its author (and not by the way it had been written). There is a dynamic that can be detected in the purpose of writing, swinging between *revealing* and *hiding*.

A brief survey of two significant letter-collection of Antiquity, based on the self-referential criterion, reveals certain characteristics. Seneca's *Epistulae morales ad Lucilium* contain a restrained number of elements that may indicate an authentic correspondence, subject to all letter constraints. There are some references to *exempla* (copies of the letters, either sent or received letters), the effects, the signature or the letter seen as a gift. On the other side, Cicero's *Epistulae ad Atticum*, that are undoubtedly real letters (*id est* letters composed and written for a specific addressee, nevertheless with a certain preoccupation for an extended public), include a significant amount of specific elements, mostly belonging to expressed concerns over the safeness of correspondence.

Seneca, *Ad Lucilium*:
citation: 8,1; 40,2; 41,1.
copies of letters: 21,4.
effect: 19,1; 40,1; 89,23; in humoresque variant: 102,1; beneficent (in time): 7,8.
gift: 10,5; 29,1; 32,1; 38,1; 118,1.
reference to his own letter: 76,20.
signature: 13,16.

www.cimec.ro

Cicero, *Ad Atticum*:
citation: 16,5,3; 9,10,4; 13,40,1.
circulation of letters: 16,16a,4.
collection of his own letters: 16,5,5.
commentaries on letter received: 7,7,5;
comparison with different letters: 3,2,1.
copies of letters: 8,11d,3; 10,3a,2; 10,8,10; 10,8a,2; 10,9,2; 10,10,1; 13,22,5; 16,12,1; 16,15,3; copies of others' letters: 10,4,6; 11,7,2; 13,45,1; for himself: 9,10,4; for others: 2,25,1; requested copy: 7,23,3.
destroyed letter: 8,2,4; 10,12,4.
effect: 6,3,8; beneficent (in time): 9,10,10; 13,13/14,3.
false letter: 11,16,1; announced to its presumed author: 6,6,4; requested false letters: 3,15,8; 3,21,1; 11,3,3; 11,5,3; 11,7,7; 11,8,2; 11,12,4; with details: 11,2,4;
fear of indiscrete lecture: 1,9,1; 1,13,1; 1,17,10; 1,18,2; 2,19,5; 2,20,3; 8,9,2; 10,8,1; 11,1,1; 11,4a,1; 16,2,6.
lecture in public: 9,7,2.
lost letter: 2,8,1; 2,13,1; 5,17,1; 5,21,4; 11,24,4; probably lost letter: 5,3,2.
revealed message: 8,15a,3; 15,2,1; with author's permission: 6,3,8.
private letter (specifically): 1,16,8; 5,11,7; 8,9,2.
reference to copies of letters: 15,6,4; 15,28,1.
secrets: 2,19,5; 2,20,5; special language: 1,13,4; 7,13,5; 7,13a,1; 8,6,2; Greek: 2,19,5; 6,1 (passim); 6,4,3; mythological names: 1,12,1; 2,14,1.
signature: 2,13,16; „manu propria": 2,23,1.
tabellarius: 13,29,3.

The ancient theory of epistolography[3] is based on the concept of letter as gift: the author expresses him/herself, approaching a topic meant to be appropriate to the addressee, in an adequate style. The two characters connected by a letter become the harmonious halves of a unit that exists in two different places of the world. The letter instantly cancels the distance, reuniting the two persons and the two places. The relationship between friends is defined in terms of presence *uersus* absence, obviously considered positive, respectively negative situations: letter is in itself an energetic modality to terminate a harmful status, at least on the length of reading it. The letter is a complete gift, as it has material consistency and intrinsic value; from this prospective, the letter is more precious than the direct dialogue that cannot be treasured in a traditional manner, repeatedly. The material cutting up of the letter requires this interpretation. The value of the gift has the common coordinates,

[3] For a wide survey of this topic, *vide Appendices* A–G (Bibliographies), in: Poster, Carol, and Linda C. Mitchell (edd.), *ibid.*, pp. 245–335.

www.cimec.ro

as the material used (expensive, mostly if it is used one single time), the exquisite appearance (calligraphy), the author devotion (time, attention, *studium*). The writing itself may be interpreted as quantifier of the time spent by the author, in a direct relation: a *manu propria* letter is a palpable proof. The materials used in Antiquity did not allow a rapid and uninterrupted writing; on the other side, for avoiding such tiredness, there were professional calligraphists: the result was nevertheless a shorter letter, as usually dictation had to be slow and, inevitably, fragmentary (*vide* Cicero, *Att.*: (7, 13a) *si scriberem ipse, longior epistula fuisset, sed dictaui propter lippitudinem*; (10, 3a) *alteram tibi eodem die hanc epistulam dictaui et pridie dederam mea manu longiorem*. Besides this quantifiable dimension of the letter text, there is the intrinsic value of the *ars epistolaris*, as a precious sign of extended *studium* and *amor* toward the addressee.

University of Bucharest

www.cimec.ro

DIN NOU DESPRE ZODIACUL LUI TRIMALCHIO*

„Noțiunea de operă «deschisă», definită odinioară de Umberto Eco, a devenit extrem de banală astăzi: oricine știe și admite că orice literatură demnă de acest nume este susceptibilă de a primi interpretări diferite, chiar contradictorii, care pot fi apărate în egală măsură, și că orice «lectură» nu poate pretinde să-i epuizeze sensurile. Dar *Satyriconul* permite o mulțime atât de mare de lecturi, încât ajungem să ne întrebăm dacă autorul său nu l-a conceput întenționat ca o adevărată capcană, un soi de labirint în care comentatori și critici s-ar chinui zadarnic să-și găsească drumul, în rătăciri care nu fac decât să răspundă celor ale personajelor înseși"[1].

1. PRELIMINARII. CHEI DE LECTURĂ A *SATYRICONULUI*

1.1. Niall W. Slater[2] observă că „existența unor interpretări multiple ale aceleiași opere dovedește îndeajuns că aceasta nu transmite totdeauna sensul voit în mod conștient de autor (de unde distincția pe care o stabilește el între «sens» și «semnificație», sensul rămânând stabil, iar semnificația putându-se schimba în funcție de nevoile particulare ale cititorilor și ale generațiilor succesive). Dar, fiind vorba de *Satyricon*, opinează Slater, mai ales nu trebuie să ne punem întrebarea obișnuită: „Cine este acest autor sau acest text a putut avea intenția să spună ceva?", ci trebuie s-o înlocuim cu o altă întrebare, și anume: „Acest autor sau acest text a putut avea intenția de a **nu** voi să spună ceva?" Un asemenea text, în ochii criticului american nu trebuie în nici un caz confundat cu un text „care nu vrea să spună nimic"; este vorba dimpotrivă de un text conceput special pentru a suscita „speranța unui sens", pentru ca apoi să refuze să ofere acest sens. În orice caz, asta ar fi făcut Petroniu, a cărui operă se caracterizează printr-o „prezență absentă" a sensului, acesta fiind obiectul care se sustrage permanent cercetării noastre, de altfel în măsura în care se sustrage căutărilor personajelor și, în primul rând, ale naratorului, Encolpius. Într-adevăr, acesta își petrece timpul căutând un sens aventurilor sale (deci romanului însuși), dar, în această căutare, nu încetează să eșueze, iar eșecul lui este și al nostru, în calitate de cititori ai *Satyriconului*: experiența lui Encolpius este experiența **noastră**. „Romanul lui Petroniu, conchide Slater, se consumă complet în cursul lecturii sale, nelăsând niciun mesaj ascuns, nicio structură secretă revelată subit, ci numai un cititor în același timp capabil de a decela un sens fals și mai dornic de a găsi un sens care-i va scăpa mereu".

* Articol rezultat în urma cercetării din cadrul proiectului CNCSIS PN II IDEI, cu tema „Toponimia mitică europeană" (n.a.)

[1] René Martin, *Le Satyricon. Pétrone*, Paris, Ellipses, 1999, p. 31.

[2] *Reading Petronius*, Baltimore/London, 1990, citat de R. Martin, *ibid.*, p. 31–32.

StCl XLV, 2009, București, p. 79–88

www.cimec.ro

Concluzia ar fi – cel puțin în înțelegerea lui R. Martin – că, după o lectură adesea dificilă, aflăm că am alergat după o fantomă și că, citind *Satyriconul*, mai ales nu trebuie să căutăm să înțelegem; mai mult: nu numai că romanul nu are cheie, dar nu există nici măcar o poartă de deschis.

1.1.1. Bineînțeles că cititorii și exegeții *Satyriconului* nu s-au împiedicat de această concluzie, într-o neobosită căutare de sensuri, începând chiar cu sensul romanului, ceea ce face chiar R. Martin. Acesta, după ce califică lucrarea lui Petroniu drept **roman de dragoste, roman de aventuri, roman comic, roman al dezamăgirii, roman profund pesimist, roman al batjocorii**, ajunge la concluzia că, într-o mare măsură, *Satyriconul* rămâne un **roman realist**. Cu aceasta, R. Martin se plasează de partea acelor exegeți, extrem de numeroși, care, de-a lungul timpului, s-au străduit să pună în evidență realismul romanului lui Petroniu. „Lectura" *Cinei lui Trimalchio* ca un **episod realist** și-a găsit cea mai ilustră expresie în celebra lucrare a lui Erich Auerbach, *Mimesis: reprezentarea realității în literatura occidentală*, în care exegetul oferă o inegalabilă analiză a episodului *Fortunata*.

De ce mai e nevoie ca, după atâtea zeci de ani să se mai pună în discuție calitatea de roman realist a *Satyriconului*? R. Martin polemizează cu „una dintre cele mai strălucite latiniste ale generației ei"[3], Florence Dupont, care, într-o carte considerată de el, în egală măsură, „pasionată și pasionantă", *Le Plaisir et la loi*[4], a desființat teza lui Auerbach și caracterul realist al *Satyriconului*. Teza clasicistei franceze are la bază ideea că, în considerarea *Satyriconului* drept roman realist, reflex fidel al societății și al vieții cotidiene din lumea romană antică, există un cerc vicios: literații afirmă realismul romanului, apoi istoricii folosesc *Satyriconul* drept document autentic pentru epoca imperială, operație în urma căreia literații găsesc în opera istoricilor confirmarea a ceea ce au afirmat ei înșiși. F. Dupont demontează teza realismului acestui roman printr-un raționament logic care – după părerea noastră – nu este decât un sofism, ba chiar un teribilism. Iată sofismul: Romanul conține foarte multe detalii despre viața liberților, între care primul loc îl ocupă Trimalchio; numai că, pe lângă aceste date, romanul conține și povestiri fantastice, cum este aceea a vârcolacului; or, *Satyriconul* este folosit ca document istoric pentru categoria socială a liberților, dar nimănui nu i-a trecut prin cap să-l folosească drept document despre viața vârcolacilor, pentru simplul motiv că vârcolacii nu există. Atunci, de ce l-am socoti pe Trimalchio mai „real" decât vârcolacul? Și, într-adevăr, nu este: și unul și celălalt aparțin imaginarului epocii, și unul și celălalt au un caracter pur fantastic. Concluzia: „Fantasmele unei epoci, ale unui grup social, sunt «realități» istorice; Trimalchio este una dintre aceste fantasme și aceasta este singura sa realitate".

Afirmația este mult prea tranșantă pentru a o putea socoti o judecată de valoare. R. Martin o critică vehement, considerând-o o concesie făcută modei, respectiv ideilor grupului *Tel Quel* (contemporan cu lucrarea Florencei Dupont), care refuză conceperea romanului ca reflexie, traducere sau imitare (*mimesis*) a realului.

[3] R. Martin, *op. cit.*, p. 56.

[4] F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du **Banquet** de Platon au* Satiricon, Paris, La Découverte, 2002.

www.cimec.ro

1.1.2. Pentru că este vorba despre liberți și despre Trimalchio, dar și pentru că așa este firesc și chiar inevitabil, R. Martin se concentrează asupra episodului cunoscut sub numele de *Cena Trimalchionis*, pentru care propune trei nivele de lectură.

1.1.2.1. Primul este cel ***realist***, autorul arătând că nu avem nici un motiv să credem că Petroniu a conceput această cină ca pe ceva fantastic, fără corespondent în realitate. „Realismul, de bună seamă neverificabil, al *Cinei* – spune el – poate fi indus din acela, verificabil, al altor episoade"[5].

1.1.2.2. Cel de-al doilea nivel de lectură este cel ***parodic***, *Cina* fiind văzută ca o parodie a povestirilor epico-mitologice în care eroul, în timpul călătoriilor sale, se confruntă cu un univers ciudat și de temut, în care trebuie să înfrunte monștri sau să dejoace capcane înconjurate de mister. Această aserțiune se bazează pe o observație făcută de mai mulți exegeți ai *Satyriconului*, precum Marie-Claude Minazio, Paolo Fedeli[6] și Joël Thomas care au demonstrat că episodul *Cinei* reia elementele vechiului mit al labirintului, în măsura în care cina apare ca un labirint în care Trimalchio este în același timp Dedal și Minotaurul. Acest mitem este strâns legat de cel al morții, parcursul labirintului fiind un parcurs inițiatic ce duce mai întâi în ținutul morților, apoi în spațiul celor care au depășit moartea (forma cea mai simplă a acestui parcurs fiind reprezentată de jocul „țăncușului/șotronului" (fr. *jeu de la marelle/jeu de l'oie*). Ținutul lui Trimalchio este în același timp un spațiu labirintic și infernal, din care nu se poate ieși fără încuviințarea stăpânului (cap. 27), în care nu se pătrunde decât cu o spaimă surdă (cap. 30), cu nenumărate încăperi (cap. 77), un fel de palat de la Cnossos, vegheat la intrare de un câine de butaforie, lucrat în stilul „trompe l'œil", care-l face cât se poate de real și are din plin efectul scontat, iar la ieșire de un adevărat Cerber, pe care Giton îl îmbânzește, la fel ca Sibylla din cântul al VI-lea al *Eneidei*, dându-i de mâncare; bazinul în care cad cei trei evocă smârcul Styxului, iar portarul este un Charon ale cărui cuvinte amenințătoare nu lasă nicio îndoială asupra statutului infernal al acestor locuri: *Erras – inquit – si putas te exire hac posse qua uenisti* „Greșești – îmi răspunde – dacă îți închipui că poți ieși pe acolo pe unde ai venit" (72, 10). De altfel, însuși Encolpius-naratorul ne oferă cheia acestui episod, la începutul cap. 73: *quid faciamus homines miserrimi et noui generis labyrintho inclusi...*? „Ce puteam face noi, bieți oameni închiși într-un labirint de soi nou ...?" La aceasta se adaugă faptul că felurile de mâncare servite

[5] R. Martin, *op. cit.*, p. 66 (ex. epopei ca acelea scrise în epocă (Lucan, Silius Italicus) – atât de asemănătoare încât nici măcar nu ne putem pronunța dacă sunt creații adevărate sau parodii, realitățile din școlile de retorică atât de asemănătoare cu acelea incriminate de Tacit în *Dialogus de oratoribus*, infuzia de limbă vorbită, acea ierarhie de latină vulgară pe care Slater o numește, cu un termen împrumutat de la Mihail Bakhtine, „heteroglosie", sentimentul timpului ce trece care marchează psihologia personajelor, conștiința schimbării condiției și a duratei, timpul real, bergsonian. Autorul afirmă că în *Satyricon* nu avem de-a face cu „verism", ci cu realism comic, de un comic „enorm", care trimite la Rabelais.

[6] *Il tema del labirinto nel «Satyricon» di Petronio*, Atti del convegno internazionale „Letterature classiche e narratologia", Selva di Fasano (Brindisi), 6–8 ottobre, 1980, p. 161–174; *Petronio: il viaggio, il labirinto*, „Mat. Disc.", 6, 1981, p. 91–117.

www.cimec.ro

de Trimalchio invitaților săi au și ele caracter labirintic, pentru că funcționează toate ca niște capcane sistematic concepute pentru a-i pune pe comeseni pe piste greșite, aparența lor neavând nimic de-a face cu realitatea; în plus, Trimalchio semnalează, în cap. 7, că pe bucătarul său îl cheamă Dedal. Marie-Claude Minazio afirmă că Trimalchio „nu-și devorează victimele în carnea lor, ci în spiritul și în sistemul lor nervos, prin faptul că, în casa lui, totul este conceput ca să-i dezorienteze".

1.1.2.3. Există și un al treilea nivel de lectură, *Cina* trebuind citită cu o constantă referire la *Banchetul* lui Platon. R. Martin admiră aici ingeniozitatea Florencei Dupont care pune în evidență toate elementele paralele: venirea târzie a lui Trimalchio (cap. 32), ca Socrate la Platon, personajul Habinnas, a cărui sosire spectaculoasă (cap. 65) este calchiată după cea a lui Alcibiade, intrarea năvalnică a pompierilor la sfârșitul cap. 78, la fel ca ceata de cheflii din *Banchetul*, cele cinci discursuri ținute pe rând de Damas, Seleucos, Phileros, Ganymede și Echion, care corespund celor ale lui Phedru, Pausanias, Eryximachos, Aristofan și Agathon. Astfel, *Cina* apare ca un anti-*Banchet*, la fel cum întregul roman poate fi citit ca o anti-epopee. De ce anti-*Banchet* ? În condițiile în care *logos sympotikos* nu se poate dezvolta liber și cu plăcere între convivi, datorită atitudinii tiranice a lui Trimalchio, cina eșuează, nedevenind Banchet, iar acest eșec conferă întregul său sens episodului.

Așadar, totul trimite la o semnificație profundă a episodului *Cinei*.

1.1.2.4. Mergând mai departe pe urmele lecturii propuse de Florence Dupont și punându-și întrebarea dacă Petronius chiar a conceput *Cena Trimalchionis* funcționând pe trei nivele, R. Martin crede că poate răspunde afirmativ, găsind în însuși numele lui Trimalchio trei sensuri: (1) un sens dat de rădăcina semitică *MLK* exprimând noțiunea de suveranitate (ebr. *melek* și arab *malik* „rege", *Moloch*, regele mag *Melchior*), Trimalchio fiind „cel de trei ori rege" – **la nivel sociologic**, suveranul necontestat al libertților din ținutul lui, care-i formează curtea, ca și „regele comerțului" (cap. 77, 6: *sic amicus uester, qui fuit rana, nunc est rex*); (2) **la nivel epic și mitolgic**, el este stăpânul unui univers labirintic și infernal, un Moloch (acest zeu cananean fiind un fel de Minotaur, cu trup uman și cap de taur, care omora tineri); (3) iar **la nivel filosofic și politic** el este *rex mensae*, symposiarhul cu comportament de tiran, care răstoarnă adevăratul scop al Banchetului.

2. CHEI DE LECTURĂ A *CINEI LUI TRIMALCHIO*

2.1. E momentul să ne întoarcem la ideile de la care am plecat. *Satyriconul* este o operă deschisă, care suportă o mulțime de lecturi, un labirint de întrebări la care ești chemat să cauți răspunsuri. El creează un orizont de așteptare în ceea ce privește semnificația, fiind exclus – așa cum arată Slater – ca acest autor sau acest text să nu vrea să spună ceva.

Socotim că R. Martin a procedat la un demers reductiv, în sensul în care găsește mai întâi semnificația labirintică și inițiatică a romanului, apoi a episodului principal din acesta, *Cena Trimalchionis*, concepută pe trei nivele, și, în cele din urmă, a personajului principal al acestui episod, libertul Trimalchio, cel cu trei fețe.

www.cimec.ro

2.1.1. Numai că episodul *Cinei* nu are numai un personaj principal, ci şi un fel de mâncare principal, pentru care însuşi Trimalchio ne dă cheia, numindu-l, cu un joc de cuvinte, *ius cenae* (35, 7). Este acel platou în formă de zodiac, pe care amfitrionul s-a străduit să aşeze diferite „obiecte" comestibile care să sugereze cele douăsprezece zodii. Este felul de mâncare care-i oferă pretextul de a-şi desfăşura, pe de o parte, ingeniozitatea, în găsirea unor bucate potrivite cu fiecare zodie (cap. 35), pe de alta, cunoştinţele de astrolog (*mathematicus*), în interprezarea *sui generis* a celor douăsprezece zodii (cap. 39).

Intenţia noastră este să vedem dacă grila celor trei nivele, deci a celor trei lecturi, se poate aplica şi acestei piese de rezistenţă a Cinei lui Trimalchio.

2.1.2. S-au scris zeci de articole şi s-au făcut zeci de interpretări ale semnificaţiei alimentelor menite să reprezinte cât mai adecvat fiecare dintre cele douăsprezece zodii. Exegeza s-a concentrat asupra capitolelor 35 (prezentarea zodiacului) şi 39 (interpretarea astrologică), aceste capitole fiind considerate cele mai enigmatice din *Satyricon*. De asemenea, aceste capitole au făcut obiectul unor numeroase emendări textuale, în scopul obţinerii unei noime, acolo unde logica normală eşua. O contribuţie fundamentală la descifrarea acestor capitole o reprezintă lucrarea lui Jan De Vreese, S.J., *Petron 39 und die Astrologie*, apărută la Amsterdam în 1927. Filologul olandez, folosit din plin de P. Perrochat[7], demonstrează că propunerile lui Trimalchio, care trece în revistă cele douăsprezece zodii asupra caracterului şi asupra destinului oamenilor, nu sunt absurdităţi ale unui ignorant vanitos; ele chiar conţin adevărate cunoştinţe de astrologie (uneori astrologie populară) şi, în acelaşi timp, relevă rolul pe care îl ocupa astrologia între credinţele de la începutul epocii imperiale.

2.1.3. „Bucatele plasate în faţa fiecărui semn – spune Jean Christian Dumont[8] – îi corespunde acestuia prin intermediul unor figuri retorice: metonimii, sinecdoce, metafore...". Acelaşi autor atrage atenţia că, atunci când interpretează semnele zodiacale, Trimalchio nu uită să le atragă atenţia comesenilor-spectatori: *nihil facio sine ratione* (39, 14). Numai că aceste figuri retorice nu funcţionează direct. Trebuie căutată mereu o verigă de legătură derivativă, care să te ducă la semnificaţia avută în vedere de autor (lucru valabil şi pentru alte bucate „labirintice"). Iată două exemple edificatoare: descrierea *super Aquarium anserem* este interpretată de Jean Colin[9]: *deasupra Vărsătorului, o gâscă (a Iunonei). Corespondenţe*: *Iuno*, *gambe*, *ibis*; *luna februarie*. Prima legătură care se face între gâscă şi Vărsător este faptul că gâsca este o pasăre care iubeşte apa – cum spune Maurice Rat în comentariul la ediţia sa[10]. De la Manilius (*Astron.*, II, 436) aflăm că Vărsătorul este constelaţia

[7] *Pétrone: Le festin de Trimalcion; commentaire exégétique et critique*, Paris, Hachette, 1939.

[8] *Le décor de Trimalcion*, MEFRA 102, 1990 – 2, p. 975; cf. şi *Symbolisme d'un plat particulièrement riche en figures de rhétorique*, P. Veyne, *Cave canem*, MEFR, 75, 1963, p. 65

[9] *Encolpio e il piatto d'argento con lo zodiaco* (*Petronio 35*), „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica", 1951, p. 135.

[10] M. Rat, *Pétrone, Le Satiricon suivi des poésies attribuées à Pétrone et des fragments épars*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Maurice Rat, Paris, Garnier, 1927.

www.cimec.ro

Iunonei (*Iunonis Aquarius astrum est*), iar gâsca este atributul aceleiaşi zeiţe[11], ca simbol al virtuţilor domestice ale matroanei şi ca simbol al instinctelor simple care asigură fecunditatea familiei. De ce a ales Petroniu gâsca, un atribut rar al Iunonei, în locul obişnuitului păun sau al cucului? Pentru că pregăteşte un joc de cuvinte şi o antiteză picantă. Gâsca este, în acelaşi timp, şi pasărea zeului Priap (cf. Petr., 137, 2: *occidisti Priapi delicias, anserem omnibus matronibus acceptissimum*). *Aquarius* sau *aquariolus* este şi numele figurat al „trepăduşilor", gata la orice, „lucrători cu mâna"[12] (*sensu obscaeno*). Iar pasajul trebuie interpretat astfel (în cheie obscenă, ca întregul zodiac, bazat pe calambururi şi jocuri de cuvinte): *pentru labagiu, gâsca (lui Priap)*. În acelaşi mod indirect se ajunge la interpretarea mistreţului cu *pilleus*. Lectura directă, cea a unui fost sclav, *lectio facilior*, spune că animalul, servit la masa precedentă, fusese trimis înapoi neatins de mesenii sătui, deci eliberat, aşa că a doua zi purta boneta libertului. A doua treaptă de lectură, pe care o caută naratorul, apare odată cu despicarea porcului, din care zboară un stol de păsări, deoarece mistreţul era gol pe dinăuntru, un mistreţ troian; Troia e o cetate din Frigia, de unde boneta animalului, boneta frigiană[13].

2.1.4. Cum spuneam, capitolele 35 şi 39, din episodul zodiacului, beneficiază de nenumărate interpretări. Nu puţini exegeţi recurg la formarea cuvintelor (ca în cazul lui *oclopeta*), la calcuri din greacă (ca *sterilicula*, echivalentul grecescului χοῖρος, χοιρίον), calambururi, jocuri de cuvinte.

Dar nicăieri nu se iau în considerare două lucruri. Primul este afirmaţia lui Trimalchio înainte de a începe interpretarea zodiacului: *Oportet etiam inter cenandum philologiam nosse*. Nu este prima dată când Trimalchio ne dă el însuşi indicaţii, pentru a nu ne rătăci în hăţişul labirintului bucatelor sale, care se dovedeşte un adevărat „jeu de l'oie", parcurs iniţiatic, cu piedicile şi recompensele lui. Cel de-al doilea lucru ignorat cu desăvârşire este cea de-a două parte a platoului-zodiac, ceea ce se află sub capac, în pofida aspectului cel puţin la fel de neobişnuit, am spune chiar mai neobişnuit decît capacul, care pare să nu fie nici o inovaţie, nici singular.

2.1.4.1. Obiecte de acest fel, de dimensiuni diferite, nu erau excepţionale. Descoperirile arheologice ne-o dovedesc. La Mundelsheim pe Neckar s-a descoperit un capac rotund de bronz (0,40 m diametru) cu ornamentaţie în altorelief. În centru, un iepure între doi ciorchini de struguri. Pe primul cerc, şase mistreţi cu spinarea ţepoasă, aşezaţi alternativ, pe burtă şi pe spate. Pe bordura exterioară, doisprezece

[11] De exemplu, în templul Iunonei Moneta (gâştele Capitoliului, protectoarele Romei): Liv., V, 47; Plut., *Cam.*, 27.

[12] Pentru sensul obscen, cf. Iuv. VI, 331 sqq.: *abstuleris spem/ seruorum, ueniet conductus aquarius; hic si/ quaeritur et desunt homines, mora nulla per ipsam,/ quo minus imposito clunem summittat asello*; Tertull., *Apolog.*, 43: *Plane confitebor, quinam, si forte, uere de sterilitate christianorum conqueri possint; primi erunt lenones, perductores, aquarioli.*

[13] Cf. L. Pepe, *Petronio e il Porcus Troianus*, *GIF*, 1, 1938, p. 331–336, *apud* Jean Christian Dumont, *op. cit.*, p. 975.

www.cimec.ro

pui gata să fie puşi la frigare. De asemenea, un capac al unei farfurii de argint, care datează de la începutul sec.III p. Ch.[14]

Eugenia Salza Prina Ricotti[15] este convinsă că descrierea veselei de la cina lui Trimalchio se bazează pe obiecte existente în epoca sa. La Muzeul din Napoli se găseşte un *promulsidaris* pe baza căruia autoarea reconstituie măgăruşul cu samarul plin de măsline, pe care se aduce *gustatio*. Ea reconstituie, de asemenea, platoul zodiacului, având drept model două picturi aflate faţă-n faţă pe pereţii unui mic tricliniu intim dintr-o *uilla* de la Oplontis din Campania şi mai multe vase de bronz descoperite la Herculanum. Autoarea afirmă că în zona Oplontis exista uzanţa de a reproduce în desenul frescelor obiectele cele mai de seamă din dotarea casei. Vila de la Oplontis făcea parte din patrimoniul Poppeilor şi a devenit reşedinţă imperială odată cu căsătoria lui Nero cu Poppeea. Platoul – *ferculum* cu zodiac era foarte complicat şi desigur nu existau prea multe asemenea obiecte. Petroniu, aflat în anturajul lui Nero, trebuie să fi avut în minte un anume obiect şi nu este exclus ca acesta să fi fost tocmai frumosul *ferculum* din vila imperială. Coincidenţa este prea mare, aşa încât autoarea afirmă cu convingere: „Petroniu era şi rămâne mai ales un minunat povestitor, satiric când vrea, dar totdeauna şi înainte de toate un minuţios cronicar al epocii sale şi, adunând şi subliniind latura umoristică a ceea ce vedea în jurul lui, descrie aceste lucruri cu multă precizie, dar fără să inventeze nimic"[16]. Iată latura ***realistă*** a vasului-zodiac.

2.1.4.2. Există oare şi o concepţie ***mitico-simbolică*** a ceea ce se află sub capacul cu zodiac? Alberto Borghini[17] crede că, dacă partea de deasupra, capacul, reprezintă bolta cerească pe care se află rânduite cele douăsprezece constelaţii zodiacale, partea de jos reprezintă pământul aflat în dezordine.

Nu ni se pare însă că în jurul iepurelui-Pegas celelalte alimente s-ar afla în dezordine. Cu mai mult timp în urmă[18] am încercat să demonstrăm că partea de jos a platoului nu este altceva decât o proiecţie a părţii de sus, care nu este numai o reprezentare simbolică a cerului, ci reprezentarea întregului Univers, având în mijloc pământul-ou din care se naşte totul. Mai arătam, în acelaşi articol, că această parte de jos, e concepută a figura un circ sau amfiteatru în miniatură, el însuşi o sintetică reprezentare culinară a Universului. Citez din lucrarea lui J. Carcopino, *La vie cotidienne à Rome à l'apogé de l'Empire*, Paris, 1939[19]: „Dacă o credinţă nouă făcea să bată inimile spectatorilor, aceasta era astrologia datorită căreia ei contemplau cu încântare: în arenă, imaginea pământului; în şanţul Euripului, delimitând-o, simbolul mărilor; în obeliscul înălţat pe terasa centrală, sau *spina*, emblema soarelui

[14] O. Paret, în „Bull. Com., Bull. Imp. romano", LXVI, 1938, p. 105–106; cf. Paret, în *Germania*, 1938, p. 253–254.

[15] *Il ferculum dello zodoaco*, Redinconti della Pont. Accad. Rom. d'Arch., vol. LV–LVI, 1984, p. 245–264.

[16] *Ibid.*, p. 247.

[17] *A proposito dello zodiaco petroniano*, „Aufidus" 2/1987, p 63–85.

[18] În articolul *Cena Trimalchionis – spectacol implicit şi explicit*, „Studii clasice", XXII, 1984, p. 51–55.

[19] Trad. rom. Cicerone Theodorescu, Bucureşti, 1979, p. 255.

www.cimec.ro

ţâşnind în mijlocul cerului; în cele douăsprezece celule sau *carceres*, constelaţiile Zodiacului, în cele şapte tururi de pistă câte compuneau fiecare cursă, învârtirea celor şapte planete şi succesiunea celor şapte zile ale săptămânii; în circul însuşi, o proiecţie a Universului şi un fel de prescurtare a destinului".

Impresia de circ-amfiteatru este dată de mai mulţi termeni cu dublu sens, unul culinar şi altul ludic. Am semnalat: *methodium*, cu sensurile „provizii de drum" şi „sorte de petite pièce qu'on jouait après la grande, trompereie, forberie", piesa cea mare fiind *ius cenae*, marele spectacol al zodiacului, piesa de rezistenţă a *Cinei*. Apoi, *euripus*, canalul circular care încojoară platoul şi în care se scurge sosul de *garum*, dar şi canalul din circ ori bazinele de pe *spina*, în care cădeau jocurile de apă pe care le vărsau delfinii tradiţionali (cf. Tertull. *De spect.*, 8: *delphines Neptuno uomunt. Magna mater illic praesidet euripo*). Şi sălătăreţul *scissor*, care se mişcă parcă în sunetele unei orgi hidraulice, este totodată *écuyer tranchant* şi „gladiator care lacerează cadavrele". La acestea – după părerea lui Rick M. Newton[20] – se poate adăuga *obsonium*, care, în contextul dat, capătă o nouă etimologie, fiind pus în legătură, prin etimologie populară (în pofida diferenţei de cantitate a vocalei *o*) cu *sonus*[21]. Trimalchio care *coepit Menecratis cantica lacerare* (73,3), măcelăreşte urechile comesenilor, aşa cum *scissor Carpus lacerauit obsonium*. Astfel, *obsonium* capătă o dublă valenţă, fiind, în acelaşi timp, comestibil şi chinuit audibil. În plus, prezenţa silenului Marsyas jupuit de Apollo, cântăreţul din flaut sau din cimpoi, asociază în mintea asistenţei muzica şi măcelăria. Mai mult, legenda încercatului şi paradoxal-victoriosului silen, se conturează din ce în ce mai tare, masa fiind invadată de fluviul Marsyas care, conform legendei, povestită de Quintus Curtius (3, 1, 2–4), curge în cascade peste stâncile munţilor *magno strepitu aquarum*. Suntem în legendă, în ţara Muzelor, în Frigia. Scena începe să se populeze: apar Poseidon/ Neptun şi Meduza, părinţii înaripatului Pegas frigian, Atena, dar şi Iuno, prin gâştele ei îndopate (*altilia*). Şi lectura ***mitică*** poate merge mai departe.

2.1.4.3. Platoul bogatului Trimalchio îşi găseşte paralela într-un pasaj din poetul comic atenian, Alexis din Thurioi, de la începutul sec. III a. Ch., păstrat de Athenaios (II, 18/60a) şi pus nu o dată în legătură cu cap. 35 al *Satyriconului*: „După ce ni s-a dat să ne spălăm, s-a întins o masă pe care s-a servit, nu brânză, măsline, tocănite şi alte feluri obişnuite, ci un castron minunat care reprezenta jumătatea cerului, şi în compartimentele căruia se introdusese tot ce oferă mai frumos bolta cerului: peşti, căpriori, raci, şi toate semnele zodiacului"[22]. A. Ernout, care face

[20] *Petronian Urbanity in the „Carpe, Carpe" Joke* (*Pet.* Sat. *35.7–36–8*), „Syllecta classica", 3 (1991), p. 67–69.

[21] La Pl. *Ps.*, 208, *obsonas* înseamnă „întrerupi".

[22] Deipn. 2.55.3-9 ἔλαθον γενόμενος οὗ τὸ πρᾶμ' ἠβούλετο. / Κατὰ χειρὸς ἐδόθη τὴν τράπεζαν ἣκ' ἔχων, / ἐφ' ἧς ἐπέκειτ' οὐ τυρὸς οὐδ' ἐλαῶν γένη / οὐδὲ παρέχουσαι κνίσσαν ἡμῖν πίονα / παροψίδες καὶ λῆρος, ἀλλὰ παρετέθη / ὑπερηφάνως ὄζουσα τῶν Ὡρῶν λοπάς, / τὸ τοῦ πόλου τοῦ παντὸς ἡμισφαίραν. / Ἅπαντ' ἐνῆν τἀκεῖ γὰρ ἐν ταύτῃ καλά, / Ἰχθῦς, Ἔριφοι, διέτρεχε τούτων Σκορπίος, ὑπέρφαινεν ᾧῶν ἡμίτομα τοὺς ἀστέρας. Ernout nu traduce întregul pasaj din Alexis; aici apar mult mai multe elemente care fac legătura dintre circ şi zodiacul culinar, cum ar fi, bunăoară, ouăle, elemente prezente pe *spina*.

www.cimec.ro

trimitere la acest pasaj şi a cărui traducere o reproducem[23], găseşte de cuviinţă să comenteze: „Cum se vede, invenţia nu era nouă". **Zodiacul lui Trimalchio este şi o *replică* a poetului grec** citat de Athenaios, aşa cum *Cina* este o replică a *Banchetului* lui Platon.

Numai că la Petronius există un zodiac şi un dincolo-de-Zodiac, în măsura în care componentele lui capătă alte dimensiuni, tot mai multe dimensiuni.

3. ÎN LOC DE CONCLUZII. ANOTIMPUL *CINEI*

În secolul al XVI-lea, Johannes Scaliger a confruntat încercările astronomice ale lui Manilius cu însemnările lui Marco Polo, constatând că, în China, Japonia şi Turkestan, un ciclu de douăsprezece animale încă servesc la însemnarea cronologiei.

Se ştie că romanii, imitându-i pe babilonieni, au atribuit fiecare lună şi fiecare semn al zodiacului uneia dintre cele douăsprezece divinităţi principale, fiecare divinitate şi fiecare semn zodiacal definind un anume moment al anului calendaristic (cf. mai sus: Iuno, gâsca-Aquarius şi luna februarie).

De-a lungul timpului, exegeţii *Satyriconului* au încercat să găsească în textul romanului elemente care să indice anotimpul cinei, de la inscripţia de pe uşa tricliniului, în care se precizează că Trimalchio cinează în oraş în a treia zi şi în ajunul Kalendelor lui ianuarie, până la mazărea pe care o curăţă intendentul.

Să privim însă mai bine pe platoul cu zodiac. Vedem Pegasul, constelaţie boreală, Peştii, zodie în care soarele zăbovea începând cu 15 februarie (domiciliul nocturn Iupiter, altitudo Venus, tutela Neptun), şi un Vărsător frigian: să fie oare frigianul Ganymede? Răsărit matinal – 5 februarie, apus vesperal – sfârşit de decembrie; soarele zăboveşte aici între 16 ianuarie şi 15 februarie (domiciliul nocturn Saturn, tutela Iuno).

În *Astronomia* lui André le Boeuffle[24] citim: „Equus – răsărea în acelaşi timp cu Vărsătorul (pentru cap) şi cu Peştii (pentru trup) Cic. *Arat.* 474 sq., Hygin. *Astr.* III, 17; IV, 12, 11; Germ. 693 sq.. Apunea în acelaşi timp cu cel mai sudic dintre Peşti, Hygin. *Astr.* III, 17".

În ce anotimp, în ce lună are loc *Cina*? Nu apusese încă Vărsătorul: nu era încă sfârşit de decembrie. O dovedeşte întruchiparea boltei cereşti în acest moment al anului.

BIBLIOGRAFIE

BECHET, Florica, *Cena Trimalchionis – spectacol implicit şi explicit*, „Studii clasice", XXII, 1984, p. 51–55.

BORGHINI, Alberto, *A proposito dello zodiaco petroniano*, „Aufidus" 2/1987, p 63–85.

[23] *Pétrone; Le Satyricon*: Texte établit et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 31.

[24] Andre le Boeuffle, *Astronomie–Astrologie. Lexique latin*, Paris, Picard, 1987.

www.cimec.ro

COLIN, Jean, *Encolpio e il piatto d'argento con lo zodiaco* (*Petronio 35*), „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica", 1951, p. 7–144.

DESROUSSEAUX, A. M., ASTRUC, Charles, *Athénée de Naucratis. Les Deipnosophistes*. Livres I et II. Texte établit et traduit par A. M. Desrousseaux avec le concours de Charles Astruc, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

DE VREESE, Jan, S. J., *Petron 39 und die Astrologie*, Amsterdam, 1927.

DUMONT, Jean Christian, *Le décor de Trimalcion*, MEFRA 102, 1990–2, p. 959–981.

DUPONT, Florence, *Le plaisir et la loi. Du* Banquet *de Platon au* Satiricon, Paris, La Découverte, 2002.

ERNOUT, Alfred, *Pétrone; Le Satiricon.* Texte établit et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 31.

FEDELI, Paolo, *Il tema del labirinto nel «Satyricon» di Petronio*, Atti del convegno internazionale „Letterature classiche e narratologia", Selva di Fasano (Brindisi), 6–8 ottobre 1980, p. 161–174; *Petronio: il viaggio, il labirinto*, „Mat. Disc.", 6, 1981, p. 91–117.

LE BOEUFFLE, André, *Astronomie-Astrologie. Lexique latin*, Paris, Picard, 1987.

RAT, Maurice, *Pétrone, Le Satyricon suivi des poésies attribuées à Pétrone et des fragments épars.* Traduction nouvelle avec introduction et notes par Maurice Rat, Paris, Garnier, 1927.

MARTIN, René, *Le Satyricon. Pétrone*, Paris, Ellipses, 1999.

NEWTON, Rick M., *Petronian Urbanity in the „Carpe, Carpe" Joke* (Pet. *Sat. 35.7–36–8*), „Syllecta classica", 3 (1991), p. 67–69.

PERROCHAT, Paul, *Pétrone; le festin de Trimalcion; commentaire exégétique et critique*, Paris, Hachette, 1939.

ROSE, K. F. C., SULLIVAN, J. P., *Trimalchio's Zodiac Dish* (Petronius, *Sat. 35, 1–5*), The Classical Quarterly, New Series, Vol. 18, No. 1 (May, 1968), p. 180–184.

SALZA PRINA RICOTTI, Eugenia, *Il ferculum dello zodoaco*, Redinconti della Pont. Accad. Rom. d'Arch., vol. LV–LVI, 1984, p. 245–264.

SLATER, Niall W., *Reading Petronius*, Baltimore/London, 1990.

RÉSUMÉ

Cet article a comme point de départ l'analyse de R. Martin, qui propose pour *La Cène de Trimalcion*, **l'épisode centrale** du *Satyricon*, trois clés de lecture: réaliste, mythico-symbolique et parodique. Comme le plat du zodiaque est **le plat central** de cet épisode, nous essayons de voir s'il y a aussi pour ce plat plein de symboles les mêmes clés de lecture. Nous proposons en même temps, tout en déchiffrant la symbolique du deuxième étage de ce plat, un indice concernant la saison de la *Cène*.

Université de Bucarest

www.cimec.ro

ALEXANDRU DANIEL CHIRIȚOIU

ON THE SERVIAN CONSTITUTION AND THE EARLY ROMAN ARMY

In these few pages I intend to examine the change in the Roman tactical array caused by Servius Tullius's reform and the influence it had on the later maniple-based army. The discussion about the census and the five class system is a long and complicated one and I do not intend to summarize it here. Nor do I want to shed light on another series of issues regarding the composition of each of the classes. My aim is to analyze the facts and place the reform in a wider social and geographical context, thus establishing the points that might indeed have a basis in reality. Also I shall try and describe how these initial changes influenced the later development of the Roman army.

I will start by revising that which is certain. It cannot be denied that the Roman army fought as a phalanx. What I shall try to prove is that this phalanx was accompanied by another, more traditional type of "lighter" heavy infantry, better adapted to the requirements of warfare in the Italic Peninsula.

Even though we cannot be sure about the number of soldiers (or units) that either the phalanx or the light type of infantry comprised, we can still make some observations based on the archaeological material. Both the equipment characteristic of the hoplites and the other Servian classes is present, either directly, or in the form of figurative representations, on different objects[1]. Since there is consensus among scholars regarding the existence of a Roman phalanx I shall not insist on the numerous discoveries of hoplite equipment. An issue that seems to be thornier is that of the other four census classes. The majority of authors denies the authenticity of a division by class in the time of Servius and implicitly contests the actual use of the equipment described for classes II to V[2]. Nevertheless, iconographic representations of warriors armed with the oval shield (the *scutum*)[3] dating as early as the seventh century BC and the representation of a *scutum* at Vetulonia indicate that this particular type of equipment was indeed used before the "Servian reform". The discovery of an *umbo* at Malpasso[4], dating from the fifth century BC and the image of a warrior armed with a *scutum* on the Arnoaldi *situla* (dating from the end

[1] See P. Connolly, *Greece and Rome at War*, Greenhill Books, 2006, pp. 97–100.

[2] Especially Tim Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to The Punic Wars (c. 1000–264 B.C.)*, London, New York, 1995, p. 180.

[3] Connolly, *op.cit.*, p. 96; we see a figure of a Villanovan warrior carrying a *scutum*.

[4] *Ibidem*, p. 95.

StCl XLV, 2009, București, p. 89–96

www.cimec.ro

of the sixth century)[5] testify that this type of shield was also used after the reform in question. Still, the most convincing piece of evidence is perhaps the Certosa *situla* (cca. 500)[6] on which we can see warriors (most likely Etruscans) carrying all the types of shields described by Dionysius and Livy as being used by classes II, III and IV (both the *clypeus/aspis* and the Italian oval and rectangular *scutum*, thus proving its continuity). This representation is proof that an Etruscan type army, like the Roman one, did contain several types of units and weapons, not just the phalanx and hoplite panoply. The existence of this equipment prior to the reform strengthens Cornell's point[7] that Servius either introduced the phalanx as a unit or established a new way of recruiting it (since the pre-Servian army was also using hoplite type equipment). But its continuous use both before and after Servius's modifications also means that the phalanx was also accompanied by a lighter, more flexible type of troop. Therefore, although the army was probably not divided into several "classes" as the sources indicate, at least two distinct types of heavy infantry must have existed.

Even if the weapons were not initially encompassed in the *descriptio classium* and were added by the two ancient authors based on antiquary records (as some modern scholars have argued), their account is basically sustained by the evidence. Furthermore, even the differences between our main two sources concerning the reform (Livy and Dionysius) can be justified: Dionysius informs us that classes II to IV were equipped with the *scutum* which he calls *θυρεός*. The name is derived from the word *θύρα*, which in Greek means "door", and suggests a rectangular shape for this type of shield, similar to the one used in the Imperial period[8]. On the other hand, Livy uses the word *scutum* which in general suggests an oval shape. If we turn to the Certosa *situla* we can identify both types of shields, so we can conclude that both of the accounts are correct and Dionysius probably used a different source from Livy, which was also accurate.

An episode that strengthens my idea that the *centuriae* of hoplite heavy infantry were aided/protected by lighter Italic type of infantry (but not just skirmishers) can be found in Livy 4.38. Here we can see the cavalry dismount[9], join the infantry and form a compact formation. It is clear that the infantry and

[5] *Ibidem*, p. 103; see also N. Sekunda, S. Northwood, *Early Roman Armies*, Osprey Publishing, 1995, p. 35 for the gradual replacement of hoplite type equipment with the one characteristic of the later manipular army. The continuity of the use of the *scutum* has its best proof in the fact that it was later generalized. It is interesting that both on the Văce buckle (Connolly, *op.cit.*, p. 103) and the Arnoaldi situla the *scutum* is used alongside two spears, which we later know was the norm in the Roman army.

[6] Connolly, *op.cit.*, p. 96.

[7] Cornell, *The Beginings of Rome...*, p. 189.

[8] For this interpretation of the text see also Connolly, *op.cit.*, p. 95.

[9] For a similar episode during the battle of lake Regillus when the cavalry dismounts and fights in the first line see Livy 2.20.

www.cimec.ro

cavalry were armed in a similar fashion, since they were able to fight along one another and form an unbreakable battle line. As it is nearly impossible for anyone to imagine a mounted hoplite we can safely conclude that there was certainly another type of heavy infantry troop, armed in a more traditional manner, which the cavalry could easily have joined due to the similarity of their equipment[10].

In my analysis there are two other aspects that must be taken into account.

First of all, full scale battles between "regular" armies were quite rare at the time we are referring to. Much more frequent were the so called "cattle raids", where the acquisition of booty was the primary concern of the participants[11]. Livy describes this type of warfare as *neque pax, neque bellum fuerat*[12] In such a situation it is impossible to imagine that the Romans would have sent soldiers organized in a phalanx against the raiders, due to their difficulty in manoeuvring on rough terrain and inability to break up into pursuing detachments[13]. Who then dealt with these raids? The whole army was probably sent only in extreme situations, like the one described by Livy in 2.22. The need for a quick and flexible response by a more mobile troop was obvious and there were only two that fitted the profile: the lighter infantry of the other "classes" and the cavalry. Livy again comes in support of this statement, informing us that the acting consul, Aulus Postumius, brings against a Sabine incursion characterized as being *tumultus enim [...] uerium quam bellum* all the cavalry and a selected part of the infantry: *Missus extemplo eo cum* ***omnibus copiis equitum*** A. *Postumius, qui dictator bello Latino fuerat; secutus consul Seruilius cum* ***delecta peditum manu***[14]. Even the term used by the author, *manus*, reminds us of the *manipulus*, and it is clear that he is referring to the lighter infantry and not to the phalanx-type troops, who aside from moving very slowly, could not have functioned separately as maniples or cohorts later did[15], and would have lost their effectiveness if broken up.

Secondly there is the problem of the nature of Rome's enemies in the fifth and fourth centuries BC. The Etruscans and Latins probably had a military organization similar to the Romans (although we cannot be certain about the latter) and were probably more convenient opponents. Still, the Aequii, the Volscii and later the Gauls, had different, more flexible ways of combat that would have

[10] See Goldsworthy, *Roman Warfare*, Smithsonian Books, 2005, p. 37;

[11] For this type of brigandage see T. J. Cornell, *Rome and Latium to 390 B.C.* în CAH, vol VII, part 2, Second Edition, p. 243–309, p. 293, A. K. Goldsworthy, *Roman Warfare*, Smithsonian Books, 2005, pp. 37–45.

[12] Livy 2. 22; see also 2.21, "Triennio deinde nec certa pax nec bellum fuit".

[13] It is needless to say that the success of the phalanx was based on the cohesion of its troops. Each man defended himself and the man next to him using his large circular shield (*hoplon* or *aspis*), forming an unbreakable line. Personal initiative was limited as it would mean the disruption of the line.

[14] My ***italics***.

[15] Unfortunately R.M. Ogilvie's, *A Commentary on Livy. Books 1–5,* Clarendon Press, Oxford, 1965, does not give any relevant interpretation on the fragment.

www.cimec.ro

encouraged the development of troops that could match them. Apart from the second and third "classes", the cavalry was the fittest for this kind of warfare. The cavalry's importance is clearly attested by the existence of a *magister equitum*, who commanded this part of the army despite the supreme authority of the *dictator*. We also see cavalry playing a crucial role in most conflicts as illustrated by the sources, either through shock action[16] or by descending to fight alongside the infantry[17]and then mounting up again to pursue the enemy[18]. A parallel with the *comitatus* in the time of Diocletianus, which was put together especially for handling barbarian incursions, is not out of place in my opinion. Furthermore, at a later time we see the Romans demanding their allies to supply a cavalry contingent three times the size of their own, also due to its importance.

So it is clear to me that the type of warfare predominant in Italy entailed transformations in the organization of the Roman army.

Even if raiding was the usual form of conflict, we cannot deny the existence of pitched battles before the end of the fifth century (as rare as they may have been), when the Romans definitely started to wage war in a more organized manner[19]. One example of such a possible full scale battle is given by Livy in 2.22, when the Romans moved their entire army in the territory of the Volscii, who in response gave hostages fearing such a large scale fight. From Livy's language we understand that this time the whole Roman army was involved in the action (*in Volscum agrum legiones duxere*), not just a small part of it like before. This led to the immediate response of the enemy (the intimidating factor being crucial), who were certainly not ready for an all out fight with the Romans. So even if a large battle did not occur at the specific time, this does not mean that in a similar circumstance the Volscii could not have retaliated in full force. Another good example of a full scale battle is the one described by Livy in 2.49 in the war with Veii (see below). The battle at Lake Regillus can be definitely included in this category, despite its almost legendary aspect that can also be explained by the magnitude and importance of the confrontation[20].

Therefore I consider that only a small force was sent to deal with a raid but if things got out of control the "official" army was brought in.

Thus in my opinion we can single out two types of warfare for this particular timeframe in the Italian peninsula: the raiding expedition, that gradually disappeared as the inhabitants became more and more sedentary, and the full scale war, like the

[16] Livy, 2.19.

[17] Livy, 2.20: *descendant ex equis et pugnam capessant; desiliunt ex equis prouolant in primum et pro antesignanis parmas obiciunt.*

[18] Livy, 2.20: *Equiti admoti equi, ut preseui hostem posset.*

[19] Cornell, *Rome and Latium...*, p. 293.

[20] Livy 2.19–20.

www.cimec.ro

one against Veii[21]. This certain episode is interesting because it makes us wonder: aside from the cavalry and lighter infantry, representing the official army, could the *gentes* have played a role in such raids and small conflicts, as a reminiscence of a time when they were in charge of all the wars? The hypothesis is tempting, especially on a closer inspection of Livy 2.48, combined with our knowledge of Roman aristocratic ideals. Here Livy describes how an aristocratic clan, *gens Fabia*, assumed full responsibility for the war with the powerful neighbouring Etruscan city of Veii. This war is also interesting because it encompasses both types of conflict: at first we see the Fabii ravaging the territory of the Etruscan stronghold of Cremera, in a well-known type of guerrilla warfare, and then we see the Veientines intervening with the "regular army"[22] (so far the pattern is similar to what we have seen before). At this moment the Romans do the exact same thing, the consul L. Aemilius bringing the legions to the battle field.

Opinions are divided regarding the authenticity of this episode. Oglivie thinks that operations were not conducted by the Fabii, but by the Roman state, which had sent a legion that contained some members of this *gens*[23]. He also thinks the story was the result of later embellishments of the records kept by the Fabii in order to glorify their deeds of arms. Indeed, we cannot deny the uncanny resemblance between this private war and the Spartans' last stand at Thermopylai (the Fabii that set out for war numbered 306), which might as well have influenced Livy or even the Fabii in elaborating the story. Still, despite all the possible later alterations we cannot deny the basic historicity of the episode. A response to Ogilvie's argument can be based on Dionysius of Halicarnasus[24], who informs us that the Romans were initially intending to garrison an army on the border with Veii but that, besides the costs, they were confronted by the unwillingness of the citizens to serve for such a long period of time. We also know from the *Fasti consulares*[25] that *gens Fabia* was one of the most prestigious at the time and that at least one of the consuls was elected from within its members between 485 and 479. Such prestige definitely had to be backed up by success in war and being in charge of smaller but successful

[21] For this type of view see also Goldsworthy, *Roman Warfare*, pp. 37–39; for the war with Veii see Livy, 2.48.

[22] Livy, 2.49; the entire episode is also narrated by Dionysius of Halicarnassus 9.15–22, with differences as to the way the Fabii were defeated; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, p. 310: "The wars between Rome and Veii in the fifth century were organized conflicts between developed states and had complex economic and political causes [...] although raiding naturally went on during the course of the fighting".

[23] Ogilvie, *op. cit.*, p. 359: „What started out as a legion(306+4000) including a number of Fabii (Diodorus, 11, 53) ends as a *corps d'elite* of Fabii with dependants and retainers".

[24] Dionysius, IX, 15.

[25] For these see CAH, vol VII, part II, Second Edition, editori F.W. Walbank, A.E. Astin, M.W. Fredriksen, R. M. Ogilvie, A. Drummond. 2006, Cambridge University Press, pages 628–644; for the Fabii see p. 629.

www.cimec.ro

military operations could have significantly boosted its reputation. Another reason for the members' taking upon themselves the whole burden of war could have been that of its character[26], in the consul's words (attributed to him by Livy), he himself a Fabius: *Asiduo magis, quam magno praesidio, ut scitis, patres conscripti, belum veiens eget*. So the Fabii took upon themselves this responsibility mainly because it consisted of raids that would have affected them directly[27] as according to archeological finds their territories were near the border with Veii[28]. Therefore a private action would have meant in fact the defence of their personal interests. Even if we do not believe that all the Fabii except for one were killed[29], by looking at the *Fasti* we can see that before 467 each year, for six years in a row, a member of the *gens* had been consul, but after this moment the Fabii have no representatives in the highest office for twelve years[30]. It is unlikely for such an influential clan to loose power all of a sudden therefore we must conclude that something dramatic had indeed happened to its members. So if we combine what Dionysius, the *Fasti* and the archaeological finds tell us, we have to conclude that the episode is very likely to have been real.

Furthermore, regarding wars that were waged only by a *gens* and its retainers, we cannot notice that in the Late Republic, the commanders' tendency was to recruit their soldiers from amongst their clients, thus establishing a far more personal relationship with them[31]. This tendency could have in fact originated in a far more remote time where the link between soldier and commander was of this kind. Thus, by pursuing this type of arguing we could conclude that the recruitment by tribes appeared as an attempt to destroy this sort of clan solidarity and determine the soldier to be committed to the state rather than to its general and the commanders of the first century BC could have merely tried to re-establish that sort of link.

The importance of the cavalry in this period could be better understood if we considered that the aristocratic *gentes* played a more active role in warfare. As the cavalry was drawn from amongst their members (because they would have been the only ones who could afford the maintenance of a horse and its replacement if it was killed on the battlefield), the aristocracy would have found in the latter a quicker means of intervention that allowed it to be wherever its interests dictated.

[26] Livy 2.48: *Ex eo tempore neque pax, neque bellum cum Veientibus fuit; res proxime [in] formam latrocinii uenerat.*

[27] W. Meiklejohn, *Roman Strategy and Tactics from 509 to 202 B. C.*. in G&R, Vol. 7, No. 21. (May, 1938), pp. 170–178, p. 172.

[28] Goldsworthy, *Roman Warfare*, p.37, Cornell, *The Beginnings of Rome...*, p.311 Ogilvie, *op.cit.*, p. 359 who does not express this opinion with certitude.

[29] Ogilvie, *loc. cit.*

[30] Cornell, *loc. cit.*; Goldsworthy, *loc. cit.*

[31] See Erich S. Gruen, The Last Generation of The Roman Republic, University of Callifornia Press, Berkley,Los Angeles, London, 1974, ediţia a II-a, 1994, pp. 376–377.

www.cimec.ro

So, if I am to summarize what I have discussed so far, I would draw the following conclusions. Even though the phalanx was employed by the Romans, due to the nature of Italic warfare it could not have been the only type of troop at their disposal. Micro-conflicts and raids required a faster, "lighter" type of heavy infantry, armed in local fashion, for the existence of which there is enough evidence. Aside from this infantry, cavalry and bands controlled by the *gentes* played an equally important role. If the conflicts were greater in scale, the raiding parties could be backed up by the entire army.

When we look at this early Roman army and the types of troops it comprised, we can better understand the evolution of the later maniple-based army. Its development took place on the precedent created by the lighter troops, who gradually replaced the outdated phalanx, which was becoming more and more useless.

The introduction of the new tactical array is traditionally connected to the siege of Veii. It is clear from Livy's account that there were several phases between the phalanx-type army and the *quincunx* we know from later times. The eventual shift to a more lax type of organization was clearly based on the existence of an alternative type of infantry (which I have for the purpose of arguing named "lighter" heavy infantry or Italic infantry) and its growing effectiveness. So, Livy tells us that *Clipeis antea Romani usi sunt, dein, postquam stipendiarii facti sunt, scuta pro clipeis fecere*[32]. Certain authors[33] believe that here the writer is contradicting himself, by attributing the introduction of the shield both to Servius Tullius and the reform of 406. But actually Livy's statement *scuta pro clipeis fecere*, does not contradict his earlier one. It merely implies that those soldiers who used to be equipped with the *clypeus* were now using the *scutum*, thus the reform of 406 meaning a generalisation of the use of Italic equipment. Also, based on what he tells us next, we can conclude that there were more intermediate phases of army organization. I shall discuss that a bit later.

For now, I ask myself: why is the siege of Veii, apparently such a concentrated action, the reason for a major change in the tactical array which led to a drastic improvement of its flexibility? My solution is this: even if the proportions of the siege are clearly exaggerated by Livy, it was by far the biggest military operation ever undertaken by the Romans. It is thus clear that the majority of human resources were there, as the introduction of the *tributum* points out[34]. So in this context, even if the raids of the Aequii and Volscii had but disappeared, they were

[32] Livy, 8.8; we know this moment to be 406 and the siege of Veii.

[33] G.V. Sumner, *The Legion and Centuriate Organization* în JRS, vol. 60(1970), p. 74, p. 69–73.

[34] It was a way of compensating the loses resulted from the inability of the men to farm their crops.

www.cimec.ro

still present in the collective mind of the Romans. So the large scale division of the army into smaller, better and lighter equipped groups (we have seen that such groups already existed), which could detach themselves from the siege and intervene in an emergency situation seems logical. As it can been seen in the text, this was a simple division and did not entail an organization into three successive lines. Livy tells us just this, following the evolution of the Roman army to the date of his battle description: *et quod antea phalanges similes Macedonicis, hoc postea manipulatim structa acies coepit esse; postremo in plures ordines instruebantur.* The adverb *manipulatim* means "by groups" and in my opinion refers to the first division in 406, while *ordines* refer to the later *quincunx* as we know it (*ordo* being a synonym for *manipulus*)[35]. So, the two parts of the phrase refer to different moments of the army's existence, and not, as it has been interpreted, to the one he is describing, that is the year 340. Ergo his following account refers to the *plures ordines* and not to the *manipulatim structa* which is an earlier stage of the army's organization.

So, it is clear, in my opinion, that the *quincunx* was adopted based on a previously existent army formation, a simple division into smaller groups that had changed the armament of the troops (to the *scutum* and perhaps some form of heavy javelin, maybe the *gaesum*) which in its turn was based on the "lighter" heavy infantry of the "Servian reform" armed in Italic fashion.

University of Bucharest

[35] The Loeb Classical Library text (translation B.O. Foster, 1926) follows Ortmann and establishes the text as *hoc postea manipulatim structa coepit esse:* ***postremi*** *in plures ordinibus instruebantur.* I have followed the Collections des Universités de France edition (translation R. Bloch and Ch. Guittard, 1987) as I consider that *postremi* cannot be linked with the sentence before it, whilst *postremo* indicates a temporal evolution, as does *postea.*

www.cimec.ro

EMANUEL CONȚAC

IUNIA ŞI NIMFA – AVATARURILE UNOR IDENTITĂȚI FEMININE ÎN MANUSCRISELE GRECEŞTI, RESPECTIV TRADUCERILE ROMÂNEŞTI ALE *NOULUI TESTAMENT*

INTRODUCERE

Odată cu ascensiunea studiilor feministe şi de gen, problematica identității feminine a început să facă obiectul unor cercetări intense în mai toate disciplinele umaniste sau înrudite cu acestea. Evident, nici domeniul studiilor biblice (*Biblical Studies*) nu a rămas neinfluențat de noile tendințe. Gama abordărilor este impresionantă, de la cele radicale, care denunță vehement teologia tradițională ca pe o emanație a culturii patriarhale şi misogine, propunând transformarea din temelii a *establishmentului* religios, până la cele care caută mai degrabă o reajustare a discursului teologic contemporan al Bisericii în lumina noilor cercetări, fără a-şi fi propus o revoluționare a praxisului religios în sine.

Dintre chestiunile puse pe tapet în perioada ultimelor decenii se detaşează cea privitoare la statutul femeilor în creştinismul timpuriu. Studii feministe recente afirmă ritos că, în zorii creştinismului, femeile slujeau alături de bărbați în funcția de prezbiter, ba chiar şi de episcop[1]. Alți cercetători merg mai departe, considerând că a existat chiar şi o femeie printre apostoli – Iunia, menționată în *Epistola apostolului Pavel către Romani*, 16:7. Inițial, identitatea acestui personaj n-a fost o problemă, dar începând cu secolul al XIII-lea numele *Iunia* a devenit *Iunias*, rămânând aşa o bună perioadă de timp.

Iunia nu este însă singurul personaj feminin care a avut parte de o metamorfoză interesantă de-a lungul timpului. Un alt exemplu se regăseşte în *Epistola apostolului Pavel către Coloseni*, 4:15, unde este menționată o altă femeie, Nimfa, care găzduieşte o comunitate creştină timpurie în casa ei. Aceste versete (Romani 16:7 şi Coloseni 4:15) constituie subiectul cercetării de față, mai ales din perspectiva modului în care au fost interpretate cele două personajele feminine deja pomenite. În fiecare caz, vom porni de la baza textuală, analizând lecțiunile

[1] Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination*, San Francisco, HarperCollins, 1993, p. 10. Potrivit autoarei, într-o basilică romană, dedicată sfintelor Prudentiana şi Praxedis, există un mozaic în care sunt reprezentate cele două sfinte, Maria şi o a patra femeie, cu capul acoperit, pe care o inscripție o identifică drept Theodora Episcopa, care ar fi fost, nici mai mult, nici mai puțin decât episcop. Deoarece ultima literă a numelui Theodora este marcată de zgârieturi, autoarea este convinsă că s-a încercat, poate chiar din Antichitate, escamotarea identității acestui personaj, presupus a fi fost episcop.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 97–115

www.cimec.ro

alternative, vom trece în revistă principalele interpretări, cu ajutorul comentariilor biblice şi teologice relevante, pentru ca, în final, să vedem cum sunt reprezentate cele două identităţi în traducerile româneşti şi să desprindem concluziile relevante pentru fiecare caz în parte.

IUNIA – ROMANI 16:7

Identitatea din Romani 16:7 a stârnit, de departe, mult mai mult interes din partea cercetătorilor, dat fiind că textul poate fi interpretat în sensul că Iunia şi soţul ei, Andronic, ar fi fost „eminenţi între apostoli". Dacă mai era nevoie s-o spunem, posibilităţile de interpretare multiplă a acestui verset au făcut ca el să devină teatrul de conflict ideologic între aripile conservatoare şi cele reformiste ale mediului academic sau ecleziastic.

Într-un studiu care sintetizează evoluţia variantelor textuale şi a interpretărilor patristice şi postpatristice cu referire la Romani 16:7, o cercetătoare se întreabă:

> Ce motive au invocat comentatorii pentru această schimbare [*i.e.*, de la *Iunia* la *Iunias*]? Răspunsul e simplu: o femeie n-ar fi putut fi apostol. Deoarece o femeie n-ar fi putut fi apostol, femeia care este numită apostol în acest text nu putea fi femeie[2].

Studiul mai sus citat apare într-o carte al cărei principal scop este promovarea femeilor în slujirea sacramentală, de aceea autoarea nu face niciun secret din obiectivul către care ţinteşte:

> În lumina versetului din Romani 16:7, afirmaţia că „Isus nu a încredinţat slujirea apostolică femeilor" trebuie revizuită. Implicaţiile pentru femeile preoţi ar trebui să fie evidente de la sine. Dacă în primul secol Iunia putea fi apostol, este greu de văzut cum unei femei din secolul al XX-lea nu i s-ar îngădui să devină chiar şi preot[3].

Deşi sunt adesea critice faţă de teologia tradiţională – acuzată că vehiculează anumite texte în chip de dovezi pentru promovarea unei doctrine, adesea în lipsa unui studiu amănunţit – interpretări ca cea de mai sus se fac vinovate de acelaşi păcat al suprasimplificării unei chestiuni care trebuie privită sub mai multe unghiuri, aşa cum vom vedea în cele ce urmează.

Conştienţi, aşadar, că pe acest teren al cercetărilor diversele agende culturale se înfruntă pătimaş în reconstituirea identităţilor (proprii sau ale celuilalt), vom încerca, în studiul de faţă, să refacem traseul sinuos al numelui şi, implicit, al identităţii feminine din Romani 16:7, atât din perspectiva textului grecesc al *Noului Testament*, cât şi din cea a traducerilor în limba română ale acestuia.

[2] Bernadette Brooten, *Junia... Outstanding among Apostles* (Romans 16:7), în Arlene Swidler & Leonard Swidler (editori), *Women Priests*, New York, Paulist Press, 1977, p. 142.

[3] Bernadette Brooten, *loc. cit.*, p. 144.

www.cimec.ro

IUNIA – O FEMEIE ÎNTRE APOSTOLI?

În perioada anilor 57–58 d.Hr., apostolul Pavel le-a scris creştinilor din Roma o lungă epistolă în care îşi prezenta mesajul, încercând probabil să corecteze percepţia că eliberarea de sub Legea iudaică înseamnă implicit căderea în antinomism şi laxitate morală. Între altele, apostolul încearcă să şi-i apropie pe credincioşii romani, în perspectiva unei proiectate călătorii către Spania, călătorie rămasă, probabil, în cele din urmă, la stadiul de idee. Pe unii dintre creştinii din Roma Pavel îi cunoştea deja foarte bine. În încheierea epistolei sale, apostolul are cuvinte de salut pentru nu mai puţin de 26 de persoane, dintre care 7 sunt femei.

Una dintre acestea este menţionată în versetul 7, pe care îl redăm în continuare din a 27-a ediţie critică Nestle-Aland: ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ. („Salutaţi pe Andronic şi pe Iunia, rudele mele şi tovarăşii mei de temniţă, care sunt eminenţi/cu faimă între apostoli şi care au fost în Hristos înainte de mine").

În versetul pe care l-am citat există trei chestiuni care au stârnit controverse interpretative: (1) identitatea personajului numit Iunia (considerat bărbat de unii comentatori postpatristici sau de anumiţi cercetători moderni), (2) înţelesul expresiei ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, din perspectiva sintaxei (fie Iunia şi Andronic se numără printre apostoli, fie sunt cu faimă în ochii apostolilor) şi (3) înţelesul termenului ἀπόστολος.

Fiecare dintre cele trei chestiuni merită o analiză separată, dar în studiul de faţă ne interesează doar primul aspect, şi anume alternanţa identitară (masculin/feminin) în textul grecesc, respectiv traducerile româneşti ale NT. Înainte însă de a intra propriu-zis în studierea identităţii, este nevoie să facem câteva afirmaţii pe marginea chestiunilor (2) şi (3).

Construcţia ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις este interpretată diferit în funcţie de percepţia comentatorilor faţă de Iunia şi de sensul termenului ἀπόστολος. Cum sintagma în sine se pretează la două interpretări, identitatea personajului Iunia a fost înţeleasă în două feluri, iar termenul ἀπόστολος cunoaşte mai multe accepţiuni, este evident cât de multe pot fi combinaţiile care rezultă din încrucişarea acestor variabile. Nu vom insista asupra detaliilor, ci vom spune doar că, în ultimele decenii, consensul cercetătorilor occidentali este următorul: ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις înseamnă „eminenţi între apostoli", Iunia este o femeie, iar ἀπόστολος ar trebui luat nu în sens clasic (ca atunci când se referă la cei doisprezece sau cu Pavel), ci în sensul de „misionar, împuternicit".

www.cimec.ro

Validitatea acestui consens este pusă sub semnul întrebării într-un articol semnat de doi cercetători[4] care supun unei analize amănunțite sintaxa construcției din Romani 16:7, făcând în același timp referire la alte surse grecești. Cei doi cercetători au folosit baza digitală de texte *Thesaurus Linguae Graecae* (versiunea D, care conține 57 de milioane de cuvinte, 831 de autori, 4 305 texte, de la Homer la 1453 d. Hr.), volumele publicate *Oxyrhynchus Papyri,* papirusurile Tebtunis și colecțiile digitale de papirusuri de la Universitățile Duke și Michigan, adică în total un corpus de peste 60 de milioane de cuvinte. Cercetarea a urmărit identificarea unor construcții de tipul (1) ἐπίσημος ἐν + determinat în Dativ (paralelă directă la Rom. 16:7) și (2) ἐπίσημος + determinat în Genitiv, care să ofere termeni de comparație pentru textul biblic. Prin îngustarea treptată a parametrilor de căutare, s-a ajuns la o listă finală de câteva zeci de exemple care au fost evaluate rând pe rând, în context.

Concluzia studiului este că „ar fi mai corect să spunem că ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις înseamnă *aproape sigur* [s.a.] «binecunoscuți apostolilor»". Deși nu poate fi considerat ultimul cuvânt în această dispută, studiul dă la iveală viciile metodologice ale comentatorilor, atât conservatori, cât și feminiști, care susțin sau atacă anumite puncte de vedere în lipsa unor argumente solide.

Întoarcându-ne la aspectul identitar, devine evident că îndeosebi acesta a suscitat în ultimul timp interesul cercetătorilor, mai ales al celor de orientare feministă, după cum ilustrează următorul fragment:

> Iunia a primit o atenție considerabilă în ultima perioadă, deoarece, până foarte recent, a fost considerată bărbat: textul grecesc a fost interpretat ca fiind „Iunias" (nume bărbătesc)[5].

Criticii feminiști radicali sunt în general de-acord că modificări precum cele din Romani 16:7, și domeniul religiei creștine în general, trebuie înțelese în principal ca o luptă pentru putere între bărbați și femei, soldată cu ocultarea programatică a rolului pe care acestea din urmă l-au avut în slujirea bisericească din epoca apostolică. Iată ce scrie un autor de dată recentă:

> De-a lungul celei mai mari părți a istoriei, a fost de neconceput ca o femeie să fie ordinată slujitor bisericesc (engl. – *minister*), preot sau episcop, și cu atât mai puțin, apostol. Această atitudine reflectă mai degrabă structura masculină de putere, care își servește propriile interese, a Bisericii instituționale, nu păstrarea presupusei păreri a lui Isus că femeile ar trebui să fie excluse din rolurile de conducere[6].

[4] Michael H. Burer & Daniel B. Wallace, "Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Romans 16:7" în *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, 6:2, (Fall 2001), p. 4–9.

[5] Margaret Y. MacDonald, *Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul*, în Mary Rose D'Angelo & Ross Shepard Kraemer (editori), *Women & Christian Origins*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 209. Autoarea capitolului recunoaște, însă, în același paragraf, că cei mai timpurii interpreți creștini ai *Noului Testament* (cunoscuți îndeobște ca Părinți ai Bisericii) au considerat numele feminin. Precizarea este într-o câtva incompletă. Există o tradiție de peste un mileniu care consideră că Iunia este un nume feminin. Prin urmare, nu numai comentatorii timpurii au înțeles astfel numele, ci și cei din perioada medievală (până la Aegidius din Roma, 1247–1316).

[6] William E. Phipps, *Assertive Biblical Women*, Westport, CT, Greenwood Press, 1992, p. 129.

www.cimec.ro

Cu siguranţă, explicaţiile pentru metamorfoza numelui Iuniei sunt mai diverse decât cele pe care le avansează în general criticii. Există, cu siguranţă, preconcepţii şi condiţionări teologice care influenţează deseori înţelegerea textului, dar există şi ignoranţă sau neatenţie din partea copiştilor sau a traducătorilor.

Din rea-voinţă sau ignoranţă, până la reconstituirea textului în ediţia NA[27], numele personajului Iunia a avut parte de un adevărat periplu, ale cărui etape le vom prezenta mai jos.

IDENTITATEA IUNIEI ÎN TEXTUL GRECESC AL *NOULUI TESTAMENT*

În primul rând, să precizăm că cele mai vechi texte ale *Noului Testament* s-au păstrat ca *scriptio continua* (cuvintele nu au spaţii între ele, nu sunt delimitate prin punctuaţie, iar *nomina sacra* sunt scrise abreviat), ceea ce i-a făcut uneori pe scribi să facă erori de transmitere a textului. Faza iniţială a transmiterii (sub forma papirusurilor şi a uncialelor) se caracterizează şi prin lipsa accentelor. Acest din urmă element, accentul, este esenţial pentru reconstituirea corectă a numelui care face obiectul studiului nostru.

Scris fără accent, numele Ιουνιαν poate fi înţeles în două feluri: ca formă de Acuzativ fie pentru Ἰουνία (feminin), fie pentru Ἰουνιᾶς (masculin).

Înainte de a vedea cum se distribuie atestările textuale pentru cele două forme ale numelui (feminin, respectiv masculin) vom semnala că există o serie de manuscrise care atestă o formă neobişnuită a numelui – Ιουλιαν[7], cel mai probabil din cauza faptului că în capitolul 16 din Romani este pomenită şi o Iulia (v. 15). Este inutil să mai adăugăm că scribii au făcut confuzii şi în sens invers, scriind *Iunia* în v. 15, în loc de *Iulia*, cum ar fi trebuit.

Forma Ιουνιαν, fără accent, este prezentă în numeroase manuscrise timpurii[8], iar textul, în forma lui feminină, atestată de aparatele ediţiilor critice GNT[4] şi NA[27], se regăseşte în codexuri importante: B^2 (Vaticanus) D^2 (Claromontanus)[9], Ψ^{vid}

[7] Printre manuscrisele care adoptă această formă se numără 𝔓 46 (unul dintre cele mai timpurii papirusuri care conţine epistolele pauline – 180–200 d.Hr., dar, din nefericire, situat în categoria a III-a (*free text*), fie pentru că a fost copiat neglijent, fie pentru că scribul şi-a luat libertatea de a face intervenţii nefericite asupra textului). Forma Ιουλιαν se întâlneşte şi în manuscrisele cu minuscule: 6 (sec. XIII, cat. III), 606, 1718 (sec. XII, cat. III), 2685, în unele traduceri în latina veche (codicele ar – sec IX, codicele b – sec VIII–IX), în diverse manuscrise ale Vulgatei, în unele manuscrise bohairice şi etiopiene, ca şi la Ieronim.

[8] ℵ(Codex Sinaiticus), A (Codex Alexandrinus), B* (lecţiunea iniţială din Codex Vaticanus), C (Codex Ephraemi Rescriptus), D* (lecţiunea iniţială din Codex Claromontanus), F (Codex Augiensis), G (Codex Boernerianus) şi P (Codex Porphyrianus).

[9] Indicele [2] desemnează corectura a doua, făcută de un scrib cândva după transcrierea codexului. Adesea codexurile conţin una sau mai multe „corecturi" făcute în diverse locuri problematice, unde un copist a crezut că a identificat o problemă de text, pe care a vrut să o remedieze.

www.cimec.ro

(Codex Athous Lavrensis, lecţiune probabilă, semnalată prin *ut videtur*) L (Codex Angelicus), în peste 20 de minuscule importante (parte din 𝔐 – textul majoritar), şi în diverse lecţionare.

Acestea sunt atestările în principalele manuscrise (papirusuri, codexuri şi minuscule) la care avem acces prin intermediul ultimelor două ediţii greceşti de referinţă ale NT (GNT[4] şi NA[27]). Ce se poate spune însă despre aceste nume în primele traduceri ale NT, în latina veche, latina Vulgatei, bohairică, sahidică, siriacă şi etiopiană? Studierea amănunţită a acestor traduceri dă de înţeles că numele a fost transcris într-o formă feminină[10].

Evident, aceste traduceri au fost făcute înainte de introducerea accentelor în text (practică inaugurată începând cu sec. al VII-lea şi devenită universală odată cu răspândirea minusculelor, în secolul al IX-lea). Totuşi, aşa cum arată John Thorley, în cazul numelui *Iunia*, accentul folosit a fost cel ascuţit, plasat pe ι –'Ιουνίαν. De altfel, ediţia critică NA[27] nu reproduce în aparatul critic decât această formă. Interesant este însă că cealaltă ediţie critică, GNT[4], a preferat iniţial varianta 'Ιουνιᾶν, deşi forma aceasta a numelui, cu accent circumflex pe –αν, nu are nicio atestare, ceea ce, de altfel, editorii recunoşteau în aparatul critic [Ιουνιᾶν (*masculine)* ℵ A B* C D* F G P, *but written without accents*)]. Se pare că aici editorii GNT[4] au creat ei înşişi o variantă neatestată nicăieri, pe care au inserat-o ca text critic reconstituit. Ulterior, în ediţia GNT[4] revizuită[11], forma numelui a devenit 'Ιουνίαν.

Pentru ediţia NA[27] situaţia se prezintă mai simplu. Textul critic reconstituit are forma feminină 'Ιουνίαν. Soţii Aland, responsabili pentru aparatul critic NA[27], au publicat ediţia la zece ani după apariţia GNT[4], ceea ce explică de ce aceasta din urmă a avut nevoie de câteva revizuiri minore. Printre ele se numără şi schimbarea accentului în cazul numelui de care ne ocupăm.

Deşi aparatele critice ale celor două ediţii de referinţă nu atestă forma 'Ιουνιᾶν, Joseph Fitzmyer susţine că există minuscule din secolul al IX-lea cu această accentuare, dar nu menţionează vreuna, ci doar face trimitere la un studiu dintr-o lucrare de limbă germană, ceea ce, pentru moment, face declaraţia lui imposibil de verificat[12].

[10] John Thorley, *Junia, A Woman Apostle* în *Novum Testamentum*, XXXVIII, 1, E.J. Brill, Leiden, 1996, p. 20. Autorul investighează în primul rând modul în care numele (masculine şi feminine) sunt transcrise în general, apoi arată, de pildă, că în sahidică, acuzativul (–2ν) este transcris – *AS (masculin) de 30 de ori, şi de 6 ori –*A (feminin). Aceasta înseamnă că probabilitatea ca numele *YOUNIA din Rom. 16:7 să fie feminin este de 5 ori mai mare faţă de posibilitatea ca el să fie nume masculin. Argumentaţia detaliată şi statisticile pentru fiecare dintre traducerile menţionate se găsesc la p. 21–23.

[11] Facem referire aici la *The Greek New Testament*, Fourth revised edition, 8th printing, 2004.

[12] Joseph Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, vol. 33, New York, Doubleday, 1993, p. 738.

www.cimec.ro

Suntem aşadar puşi în faţa a două ediţii care iniţial au avut divergenţe în privinţa aparatului critic şi a accentuării, dar care s-au pus în cele din urmă de acord asupra formei numelui, ca fiind feminin. Ne-am putea pune totuşi întrebarea: Este posibil să fi existat o formă de Nominativ masculin neaccentuat (Ιουνιας) de la care s-a format Acuzativul 'Ιουνιαν, sau numele a fost feminin, cu forma de Nominativ 'Ιουνια şi cu Acuzativul 'Ιουνιαν?

Ne vom ocupa de masculinul 'Ιουνιᾶς, pe care unii cercetători l-au socotit un hipocoristic al formei *Iunianus*, deşi au atras atenţia că nu se cunoaşte nicio atestare[13]. John Thorley este de acord că hipocoristicele terminate în –ᾶς erau destul de comune în epocă, dar oferă argumente în sprijinul ideii că forma contrasă a numelui ar fi trebuit să fie 'Ιουνᾶς, şi nu 'Ιουνιᾶς[14].

Bruce Metzger, unul dintre cercetătorii care au coordonat ediţia GNT[4], precizează, într-o lucrare separată[15], menită să explice preferinţa acordată anumitor lecţiuni textuale, că membrii comitetului au avut opinii divergente în privinţa accentuării. Unii dintre ei au considerat improbabil ca o femeie să fie menţionată printre „apostoli", deci au interpretat numele ca prescurtare a lui *Iunianus*, pe când alţii au considerat că numele este feminin, motivaţi de două aspecte (1) numele *Iunia* este unul foarte comun (menţionat în peste 250 de inscripţii greceşti şi latine numai în Roma), pe când *Iunias* nu apare nicăieri şi (2) accentuarea 'Ιουνίαν, folosită încă de când au fost introduse accentele, spune că scribii au înţeles numele ca fiind feminin.

Nu numai copiştii au considerat (după toate probabilităţile) numele feminin, ci şi cei mai mulţi dintre interpreţii şi comentatorii biblici de până în secolul al XII-lea. Opinia precumpănitoare a fost că *Iounian* [sau *Ioulian*(!)] este forma de Acuzativ a numelui prezumtivei soţii a lui Andronic. Înainte de a trece în revistă pe reprezentanţii acestei tradiţii, să precizăm că există şi o excepţie timpurie – Epiphanius de Salamina (315–403), episcop în Cipru, care în *Index Discipulorum* 125.19–20 spune: „Iunias, despre care pomeneşte Pavel, a devenit episcop de Apameea în Siria"[16]. Este de prisos să mai adăugăm că *Iunias*, aşa cum îl înţelege Epiphanius,

[13] Vezi 'Ιουνιᾶς, ᾶ, ὁ în F.W. Danker (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (ed. a 3-a, BDAG), Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 480. Două lucrări de referinţă la care Danker face trimitere sunt: F. Blass, A. Debrunner, R. Funk (B–D–F), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Literature,* 1961 şi A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research*, 1923.

[14] John Thorley, *loc. cit.*, p. 25. Autorul arată că în formarea hipocoristicelor, terminaţia –ᾶς se adăuga la o consoană, iar dacă exista un –ι final în rădăcină, acesta era omis (Αρτεμίδωρος devine 'Αρτεμᾶς iar Πατρόβιος devine Πατροβᾶς; de altfel, într-un papirus a fost descoperită forma 'Ιουλᾶς, care, evident, provine de la Iulianus, nu de la Iulanus).

[15] Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ed. a 2-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2002, p. 475.

[16] John Piper & Wayne Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, Crossway Books, 1991, p. 79. Autorii înşişi prezintă mai multe argumente în urma cărora ajung la concluzia că numele din Rom. 16:7 este masculin – *Iunias*, deşi nu ţin cont de atestările textuale din manuscrise, de comentariile patristice şi de faptul că forma contrasă a numelui *Iunianus* ar fi trebuit să fie *Iunas*.

www.cimec.ro

reprezintă un nume de bărbat. Cât de credibilă este această afirmație a episcopului de Cipru se poate estima numai din faptul că un rând mai sus susține că Priscas (*sc.* Prisca, soția lui Acuila) ar fi devenit episcop de Colofon![17]

Lista celor care susțin cealaltă interpretare începe cu cel mai timpuriu comentator al cărții Romani, Origen din Alexandria (c.185–c.253), care a avut însă la dispoziție un text cu variante (*Iunia* și *Iulia*)[18]. Textul lui Origen se păstrează la Rufinus [care, pe lângă varianta *Iunia* (*In ep. ad Romanos* 10.21) mai păstrează și varianta *Iunias* – *In ep. ad Romanos* 10.39, ceea ce ridică întrebarea dacă forma *Iunias* reprezintă o păstrare fidelă a tradiției origeniene, mai ales că forma origeniană *Iunia* se păstrează și la Rabanus Maurus)[19]. Alți scriitori bisericești care atestă o formă feminină sunt: Ambrosiaster, Ieronim, Ioan Gură de Aur, Teodoret al Cirului, Ps.-Primasius, Ioan Damaschinul, Haymo, Rabanus Maurus, Hatto de Vercelli (924–961), Oecumenius, Lanfranc de Bec, Bruno Cartusianul, Teofilact (c. 1050–c. 108), Pierre Abelard, Petre Lombardul[20].

Ioan Gură de Aur, mai ales, are cuvinte elogioase față de Iunia: Βαβαί, πόση τῆς γυναικὸς ταύτης ἡ φιλοσοφία, ὡς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἀξιωθῆναι προσηγορίας[21] („O, câtă înțelepciune la această femeie, dacă s-a învrednicit de numele de Apostol!"[22]). Într-un calendar din secolul al X-lea, al împăratului Vasile Porfirogenetul, ziua de 17 mai este dedicată Sfinților Andronic și Iunia: *consortem secum habens atque adiutricem divinae praedicationis, admirabilem feminam Iuniam, mundo et carni mortuam, soli Deo vivam, ac munere suo fungentem,* „având cu el drept consoartă și ajutor în predicarea divină pe admirabila femeie Iunia, care, moartă față de lume și firea pământească, însă vie numai față de Dumnezeu, și-a îndeplinit misiunea"[23].

Către sfârșitul secolului al XI-lea, Teofilact al Bulgariei, în comentariul său asupra cărții Romani, scria:

[17] Epiphanius, *Index discipulorum*, 125: Πρῖσκας, οὗ καὶ αὐτοῦ Παῦλου μέμνηται, ἐπίσκοπος Κολοφῶνος ἐγένετο, *apud* Michael H. Burer & Daniel B. Wallace, *loc. cit.*, p. 4, n. 8.

[18] Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia, Westminster Press, 1979, p. 299.

[19] Joseph Fitzmyer, *op. cit.*, p. 737.

[20] *Ibidem*, p. 738.

[21] Ioan Gură de Aur, *In epistulam ad Romanos*, în PG, vol. 60, col. 670.

[22] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, trad. de P. S. Teodosie Atanasiu, București, Editura Christiana, 2005, p. 538. În mod neașteptat, textul de la începutul fiecărui pasaj din omilii este preluat din ediția 1992 a *Bibliei* aprobate de Sf. Sinod al BOR. „Am ales textul acestei ediții atât pentru că este cel de cea mai largă circulație la noi, și în rândul clerului, și în rândul credincioșilor, dar și pentru mai marea lui concordanță cu textul folosit de Sf. Ioan Gură de Aur. Desigur, am consultat nu o dată și textul biblic din Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod (2001)". În cazul versetului din Rom. 16:7, textul ediției 1992 a *Bibliei* consideră numele masculin (Iunias), pe când Ioan Gură de Aur consideră că e vorba de o femeie.

[23] *Acta Sanctorum, Maii 4*, ed. Bollandists Roma și Paris, V, Palmé, 1866, 4, apud Joseph Fitzmyer, *Romans*, AB 33, p. 738.

www.cimec.ro

De aceea, el îi numeşte „împreună-robiţi" cu sine şi pe aceşti Andronic şi Iunia, fiindcă erau izgoniţi şi vrăjmăşuiţi şi pătimeau toate celelalte rele. [...] şi a fi ei numiţi între Apostoli, mai ales femeia Iunia [*kai tauta gynaika ousan tên Iounian*], aceasta e mult mai mare vrednicie[24].

În secolul al XII-lea, Aegidius din Roma (1247–1316) relansează, probabil independent, poziţia susţinută de Epiphanius în secolul al IV-lea şi consideră că Andronic şi Iulia(!) sunt doi bărbaţi (*viri*)[25]. În mod paradoxal, concepţia a subzistat şi în timpul Reformei, în pofida avântului pe care l-au căpătat critica textuală şi întoarcerea la izvoare. Martin Luther[26] şi Jean Calvin[27] le tratează pe cele două personaje ca şi când ar fi vorba de doi bărbaţi.

Ulterior, lucrurile s-au nuanţat din nou. Adam Clarke (1762–1832), cercetător metodist britanic care în ultimele patru decenii de viaţă a scris un comentariu masiv asupra Scripturii, susţinea posibilitatea ca *Iunia* să fie numele unei femei, soţia lui Andronic[28]. Charles Hodge, în comentariul său la Romani, publicat în 1835 şi retipărit ulterior în mai multe ediţii, scria că numele este interpretat îndeobşte ca fiind feminin[29]. Mai târziu, episcopul J.B. Lightfoot, într-o notă din comentariul la Galateni, ([1]1865) înclina către o interpretare masculină (*Iunias*, ca formă contrasă pentru *Iunianus*) şi susţinea că aceeaşi părere se regăseşte la Origen şi la alţi critici moderni[30]. Într-adevăr, la sfârşitul secolului al XIX-lea, ipoteza „contragerii" (Iunianus-Iunias) îşi găsise adepţi fermi, precum W. Sanday şi A.C. Headlam, autorii comentariului la Romani din prestigioasa serie ICC[31].

Chiar dacă înţelegerea masculină a numelui se păstrează şi în perioada mai recentă[32], comentatorii şi exegeţii moderni sunt de părere că acuzativul *Iounian*

[24] Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei către Romani*, Bucureşti, Editura Sophia, 2005, p. 253.

[25] Aegidius Romanus, *Aegidii Columnae Romani in epistulam Pauli ad Romanos commentaria*, 97, apud Joseph Fitzmyer, *op. cit.*, p. 738.

[26] J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehman (editori), *Luther's Works, vol. 25, Lectures on Romans*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1972, p. 128.

[27] Jean Calvin, *Calvin's Commentaries: Romans* (ed. electronică), Logos Library System, 1998. Calvin nu spune explicit că Iunia ar fi bărbat, deci interpretarea noastră este mai degrabă *ex silentio*.

[28] Adam Clarke *Clarke's Commentaries: Romans* (ed. electronică), Logos Library System, 1999. Autorul propune traducerea termenului συγγενεῖς cu *relatives*, şi nu cu *kinsmen*, tocmai pentru a respecta identitatea feminină a celui de-al doilea personaj.

[29] Charles Hodge, *Romans*, [1835], *The Crossway Classic Commentaries*, Wheaton, Crossway Books, 1993.

[30] J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, [[1]1865, [4]1874], (ed. electronică), Logos Library System, p. 96. Lightfoot omite cealaltă menţiune pe care Origen o face despre Iunia şi din care se înţelege că e vorba de o femeie, însă nu uită să treacă în revistă părerea lui Ioan Hrisostomul despre identitatea personajului.

[31] W. Sanday & A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, ed. a 3-a, New York, C. Scribner's Sons, [[1]1895], 1897, p. 423. Pentru autori, identitatea masculină e cu atât mai probabilă, cu cât cele două personaje sunt incluse în rândul apostolilor.

[32] W. Hendriksen, *Romans*, Grand Rapids, Baker Book, 1981, p. 504.

www.cimec.ro

provine de la numele unei femei[33], foarte probabil soția lui Andronic, alături de care era implicată în activități misionare[34]. Alții nu exclud posibilitatea ca ea să fi fost, de fapt, sora lui Andronic[35]. Există, desigur, și comentatori care doar prezintă cele două posibilități interpretative, fără a spune explicit de partea căreia se situează[36].

IDENTITATEA IUNIEI ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE *NOULUI TESTAMENT*

Prezentăm în continuare modul în care este tradus numele Ἰουνία în 38 de traduceri românești ale *Bibliei/Noului Testament*, ortodoxe, protestante, catolice și greco-catolice. După inventarierea diferențelor, vom încerca și să identificăm câteva mentalități sau concepții teologice care explică în bună măsură metamorfoza identitară a acestui personaj. Există șase variante ale numelui, care se distribuie după cum urmează:

1) ***Iuniei*** – (BB 1688, NT Ivir 1703, NT ort 1905, BSinod 1914)
2) ***Iunie*** – (NTB 1648, BBj 1795, NT Nmț 1818, BSnkt 1819, NT Smir 1838, BBuz 1856; BȘag 1858, NT ort 1898, NT Nicol 1942)
3) ***Iuniu*** – (NT Smir[7] 1863, NT Nicodim 1926)
4) ***Iunian*** – (NT SBB 1867, NT Nitz 1897, NT Gal 1927, NT cat 1935, BN-G-R 1936, BG-R 1938, NT J-nian 1951)
5) ***Iunia*** – (Blaşi 1871, Blaşi 1874, NT SBB 1875, NT Cor 1920, BCor[2], BCor[3] 1931, NT O/SBB 1937)
6) ***Iunias*** – (NT gr-cat 1925, BJ-nian 1968, NT J-nian 1972, BJ-nian 1975, BJ-n 1982, NT J-n 1983, BTeoct 1988, BA 2001, NT cat 2002)

La o primă evaluare, două variante din totalul de șase ar putea sugera că personajul în cauză este o femeie: (1) și (5). Variantele (2), (3), (4) și (6) transcriu numele într-o formă despre care se poate spune fără niciun dubiu că este masculină.

[33] L. Morris, *The Epistle to the Romans,* Pillar, *New Testament* Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 533. J.D.G. Dunn, *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary, vol. 38B, Dallas, Word, 1988, p. 894. C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, Black's *New Testament* Commentaries, Londra, A & C Black, 1991, p. 260. C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2, cap. 9–16, ICC, Londra/New York, T&T Clark, [¹1979], 2004, p. 788. J.E. Toews, *Romans,* Believers Church Bible Commentary, Scottdale, Herald Press, 2004, p. 358.

[34] B. Byrne, *Romans, Sacra Pagina*, vol. 6, Collegeville, The Liturgical Press, 1996, p. 451. John Stott, *Romani,* Cluj, „Logos", p. 441. F. F. Bruce, *The Letter of Paul to the Romans,* Tyndale *New Testament* Commentaries, Leicester, Inter-Varsity Press, 1996, p. 258. J. Cottrell, *Romans: Volume 2*, College Pres NIV Commentary, Joplin, College Press, 1998.

[35] Christopher Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 228.

[36] R.H. Mounce, *Romans*, New American Commentary, vol. 27, Nashville, Broadman & Holman, 1995, p. 275.

www.cimec.ro

Variantele „feminine" – (1) şi (5)

Ne vom opri mai întâi asupra variantelor aparent feminine. Să remarcăm mai întâi că toate traducerile de la varianta (1) sunt ortodoxe şi că toate cele de la varianta (5) sunt publicate de SBB (un caz atipic este NT din 1937, care, deşi publicat de SBB, se bucură de aprobarea Sf. Sinod al BOR).

La o analiză mai atentă, observăm că în cazul BB (1688), deşi numele este aparent feminin („lui Andronic şi Iuniei"), el poate fi foarte bine şi masculin, deoarece şi alte nume de bărbaţi, din lunga listă aflată la finalul cărţii Romani, au o formă care astăzi ar putea fi socotită feminină: *Achílei* [lui Acvila], *Amplíei* [pe Ampliat], *Patróvei* [pe Patrobas], *Níriei* [pe Nereu]. Acelaşi lucru este valabil şi pentru NT publicat de Antim Ivireanu (1703).

În cazul *Noului Testament* din 1905 şi a traducerii sinodale din 1914, numele masculine din Romani 16 sunt scrise: *lui Achila*, *lui Amplie*, *lui Patrova*, *lui Nireu*, pe când cele feminine se prezintă: *Prischilei*, *Mariamei*, *Trifenei*, *Trifosei*, *Persidei*, *Iuliei*. Concluzia pe care o desprindem este că în cele două ediţii menţionate, Iunia este înţeleasă ca personaj feminin.

În cazul traducerilor protestante, grupate la varianta (5), avem motive să credem că în primele traduceri (Bibliile de la Iaşi, 1871, 1874 şi *Noul Testament* din 1875) numele este mai degrabă feminin, pe când în ediţiile Cornilescu el este mai degrabă masculin, chiar dacă are fonetism final „-a". O analiză detaliată pentru fiecare ediţie Cornilescu depăşeşte scopul pe care ni l-am propus în acest studiu şi, oricum, ea ar fi îngreunată de faptul că aceste nume nu sunt la Genitiv, ci la Acuzativ. Putem recurge doar la două exemple. În *Biblia de la Iaşi* 1874 întâlnim nume masculine ca *Akila*, *Patroba*, *Iuliu*[37] şi nume feminine ca *Priskilla*, *Mariamu*, *Trifena*, *Trifosa*, *Persida*). În ediţia Cornilescu 1931, situaţia diferă. Este, de fapt, imposibil de stabilit dacă Iunia este femeie sau bărbat strict prin comparaţie cu celelalte nume, deoarece, pe lângă numele feminine clare (*Prisca*, *Maria*, *Trifena*, *Trifosa*, *Persida*, *Iulia*), există şi nume masculine cu fonetism final „-a" (*Acuila*, *Patroba*, *Herma*, *Olimpa*).

Rămânem, aşadar, cu puţine certitudini în această privinţă. Totuşi, un minimum care se poate deduce este că identitatea feminină a Iuniei apare cel puţin în două ediţii ortodoxe (NT 1905 şi BSinod 1914) şi în câteva traduceri ale SBB (cele de la sfârşitul sec. al XIX-lea).

Variantele „masculine" – (2), (3), (4) şi (6)

Traducerile în care numele Iuniei este masculinizat sunt de departe mai numeroase (27 din 38). Situaţia nu necesită multe comentarii: în primă fază numele a fost scris *Iunie*, mai ales în sec. al XIX-lea, după care a devenit *Iunian*. Forma

[37] Numele din Rom. 16:15 ar trebui să fie Iulia.

www.cimec.ro

aceasta a pătruns prima dată într-o ediție a SBB (1867), fiind preluată, ori poate folosită independent, mai întâi de Nitzulescu, apoi de Galaction, prin medierea căruia ajunge până în NT din 1951. Anul 1968 marchează, ca și în cazul altor cuvinte, o revizuire, prin aceea că editorii își dau seama că forma *Iunian*, la Acuzativ, este incorectă. O traducere mai veche, a canonicului greco-catolic Ioan Bălan, folosise corect forma de Nominativ, *Iunias*, încă din 1925.

După 1968, revizuirile ulterioare ale textului NT ortodox n-au mai schimbat nimic în privința identității personajului în cauză, deși între timp edițiile critice ale NT grec au modificat accentuarea, redând numelui identitatea feminină pierdută.

CONCLUZII

În urma analizei realizate, se pot desprinde următoarele:

(1) Manuscrisele timpurii nu accentuează textul, dar când accentele au început să fie folosite, numele a fost înțeles ca feminin. Nu există, după știința noastră, nicio atestare a formei Ἰουνιᾶν (*contra* Fitzmyer, care susține că există, dar nu menționează vreunul).

(2) Traducerile NT din primele secole, care au la bază texte neaccentuate, se constituie în argumente puternice că numele a fost considerat feminin.

(3) Există o tradiție bine reprezentată în gândirea patristică și postpatristică potrivit căreia personajul Iunia este o femeie. Exceptând cazul lui Epiphanius, care îl transformă, neconvingător, pe Iunias în episcop, ideea că Iunia ar fi bărbat este de dată târzie (Aegidius de Roma).

(4) Numele *Iunias* nu există atestat ca atare nicăieri, pe când forma *Iunia* are 250 de atestări numai în inscripțiile din Roma. *Iunias* a fost înțeles, de regulă, ca hipocoristic al lui *Iunianus*, deși forma contrasă a numelui ar fi trebui să fie de fapt *Iunas*.

(5) Edițiile critice recente au avut inițial divergențe în privința accentuării numelui. GNT[4] a susținut mai întâi forma Ἰουνιᾶν (chiar dacă această accentuare nu era atestată în vreun manuscris), pentru ca ulterior, în ediția revizuită, să preia forma din NA[27] cu accentuare feminină corectă – Ἰουνίαν.

(6) Traducerile românești, cu câteva excepții (2 ortodoxe și câteva protestante), preferă în mod clar un nume masculin.

NIMFA – COLOSENI 4:15

O altă identitate care are parte de o istorie interesantă este cea a Nimfei, o creștină pomenită în *Epistola către Coloseni a apostolului Pavel*. Făcând referire la celălalt exemplu cunoscut, analizat deja, o cercetătoare afirmă:

> Iunia nu este singura femeie din *Noul Testament* care a fost subiectul unei „prefaceri" în bărbat. Se recunoaște îndeobște acum că încercarea de a o masculiniza pe Nimfa, care apare în câteva versiuni

www.cimec.ro

antice ale textului (şi se reflectă în unele traduceri moderne), îşi are rădăcina în scandalul creat de existenţa unei femei aflate la conducerea unei biserici de casă (Col. 4:15)[38].

Întrucât stabilirea rolului pe care l-au avut femeile în comunităţile creştine timpurii nu ne preocupă în mod direct în acest studiu, nu ne propunem să supunem unei evaluări amănunţite afirmaţii precum cele de mai sus. Totuşi, ca şi în cazul celuilalt verset analizat (Romani 16:7), există un complex de factori care acţionează, nu simplul fapt brut al suprimării deliberate a oricăror urme ale implicării femeilor în activităţi de patronare a întrunirilor creştine timpurii.

În cazul versetului care face referire la Nimfa (Col. 4:15), ediţiile critice recente (NA^{27} şi GNT^{4}) sunt de-acord asupra accentuării, iar textul se prezintă după cum urmează: Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν.

În mod ciudat, în traducerile româneşti, numele apare în mai multe forme (ca de exemplu, *Nimfon*, *Nimfan*, *Nimfa* sau *Nimfas*). Fie şi la o evaluare sumară, majoritatea variantelor sugerează că traducătorii au înţeles numele ca fiind masculin. Când este folosit numele *Nimfa*, nu se poate stabili cu certitudine dacă traducătorii îl înţeleg ca pe un nume feminin sau masculin. O clasificare detaliată a traducerilor româneşti, din această perspectivă, nu-şi are deocamdată locul. Aici ceea ce ne interesează este să semnalăm prezenţa diferenţelor dintre traduceri şi să pornim în analizarea cauzelor acestei diversităţi.

Vom începe deci cu analizarea bazei textuale a versetului, folosind cele două ediţii critice cunoscute, care sunt complementare. Şi în acest caz, încă din textele greceşti, numele apare accentuat diferit, iar pronumele personal cunoaşte trei forme: (f. sg.) αὐτῆς; (m. sg.) αὐτοῦ şi (pl.) αὐτῶν. Există deci mai multe combinaţii posibile, după cum urmează:

(1) *Nimfa şi biserica din casa ei* (Νύμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν) apare în: Codex Vaticanus, 0278, diverse minuscule – 6 424^{c} $1739^{(*)}$ 1881 –, traducerile siriacă (versiunea harcleană şi palestiniană – syr^{h} şi syr^{palms}) şi sahidică (cop^{sa}). Potrivit lui Murray J. Harris, această lecţiune se găseşte şi la Origen[39].

– precizăm că în 1739* lecţiunea este Νυμφᾶν *et* αὐτῆς.

(2) *Nimfas şi biserica din casa lui* (Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν); Identitatea masculină apare în Codex Claromontanus (F G) Ψ, în diverse minuscule – 150 365 424* 436 (1241) 1852 2200 –, în uncialele bizantine K L, în lecţionare, în câteva traduceri siriace (Peshitta şi versiunea harcleană, ca adnotare pe margine), în gotică[40], dar şi la Ioan Hrisostomul.

[38] Margaret Y. MacDonald, *Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul*, în Mary Rose D'Angelo & Ross Shepard Kraemer (editori), *Women & Christian Origins*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 209.

[39] Murray J. Harris, *Colossians & Philemon*, (*Exegetical Guide to the Greek New Testament*), Grand Rapids, Eerdmans, [1991] 1999, p. 212.

[40] Murray J. Harris, *op. cit.*, p. 212.

www.cimec.ro

– menționăm că F și G combină Νύμφαν *et* αὐτοῦ, iar 1241 folosește Νῦμφαν și omite καί.

(3) *Nimfa(s) și biserica din casa lor* (Νυμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν); Forma neaccentuată a numelui se regăsește în *Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus, Codex Ephraemi*, P, în minuscule – 33, 1962 –, în traduceri siriace (câteva manuscrise de limbă siriacă palestiniană), în câteva manuscrise bohairice, în slavă, și la Theodor de Mopsuestia, în versiune latină; Interesant este că, mai târziu, tradiția manuscrisă care combină Νυμφαν și αὐτῶν se desparte în două. În unele manuscrise numele poartă accent ascuțit (și este feminin), pe când în altele este marcat cu accent circumflex (și este masculin), după cum urmează:

(a) Νύμφαν... αὐτῶν – 075 81 256 263 1319 1573 (2127) *l* 596

(b) Νυμφᾶν... αὐτῶν – 104 459 1175 1912 2464 *l* 422

Suntem acum în situația de a evalua transformările de care a avut parte textul în istoria sa. Prima considerație care se impune privește diversitatea combinațiilor (unele alăturând în mod straniu un nume feminin cu un pronume masculin sau invers) rezultate de-a lungul procesului de transcriere a textului.

În cele mai timpurii atestări numele nu este accentuat, sau este accentuat ca feminin. Există, fără îndoială, și atestări timpurii care susțin un nume masculin. Care ar putea să fie explicația pentru această schimbare? Bruce Metzger consideră, în comentariul său textual, că probabil unii scribi au avut anumite incertitudini asupra sexului persoanei, atunci când au trebuit să accentueze numele. Să fie însă vorba doar de ignoranță? Explicația s-ar putea să fie mai complexă. În a treia ediție a lucrării sale *The Text of the New Testament,* Metzger se oprește asupra transformărilor deliberate din anumite texte și consideră că, ocazional, în anumite manuscrise pot fi detectate anumite schimbări care par să conțină tușe „antifeministe"[41]. Este interesant că aceste schimbări apar cu predilecție în cazul manuscriselor care păstrează așa-numitul text apusean, dintre care Codex Bezae și Codex Claromontanus sunt cele mai reprezentative[42]. Printre exemplele pe care le oferă Metzger se numără și cel referitor la textul pe care îl avem noi în vedere. Atât Codex

[41] Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, ed. a 3-a, Oxford, OUP, 1992, p. 295. Termenul de „antifeminist" este, desigur, un anacronism, dar autorul îl folosește pentru a desemna acele schimbări textuale în urma cărora statutul femeilor este devalorizat ori prezența lor este obscurizată.

[42] De altfel, Ben Witherington a publicat chiar o sinteză a acestor schimbări, într-un scurt articol, intitulat, oarecum anacronic, *The Anti-Feminist Tendencies of the Western Text in Acts*, în „Journal of Biblical Literature", ciii, 1984, p. 82–84. Autorul oferă suficiente exemple pentru a convinge, dar ne vom opri asupra unuia singur: în Fapte 17:4, textul γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι (care se poate traduce în două feluri – și dintre femeile cele de frunte // și dintre femeile celor de frunte) este modificat în așa fel, încât nu mai lasă nici un fel de dubiu asupra concepției copistului față de femeile respective, devenite καὶ γυναῖκες τῶν πρώτων (și soții ale celor de seamă).

www.cimec.ro

Claromontanus, cât şi alte manuscrise înlocuiesc „Nimfa şi biserica din casa ei" cu „Nimfas şi biserica din casa lui"[43].

Aşadar, cel puţin în cazul anumitor lecţiuni textuale, identitatea personajului în cauză nu este alterată doar din ignoranţă, ci şi ca urmare a faptului că scribii par să fi considerat inacceptabil ca o biserică timpurie să se găsească în casa unei femei.

Cum se explică însă celelalte variante textuale, în speţă forma de plural a pronumelui personal? Potrivit lui Metzger, probabil copiştii vor fi considerat că ἀδελφοί menţionaţi anterior, ar trebui incluşi şi ei în referinţa făcută[44].

Până mai recent, cei mai mulţi comentatori au fost înclinaţi să creadă că Νυμφαν este Acuzativul lui Νυμφᾶς. Lightfoot, comentator care şi-a scris lucrările înainte de sfârşitul sec. al XIX-lea, considera că femininul este improbabil în grad maxim, deoarece e vorba de o formă dorică a numelui[45]. Adolf Deissmann, cercetător care a revoluţionat studiul limbii greceşti a *Noului Testament* prin apelul la papirusuri, considera, într-o lucrare publicată în 1911, că printre creştinii înstăriţi care posedau încăperi suficient de mari pentru întrunirea unei „biserici de casă" era şi Nimfas, în Laodiceea[46]. Chiar şi mai târziu, comentatori de talia lui C.F.D. Moule[47] sau William Barclay[48] adoptau în comentariile lor forma de masculin a numelui.

Totuşi, încă de la începutul sec. al XX-lea, au fost emise şi păreri care au contrazis teoria Acuzativului masculin. În 1908, J. H. Moulton, în *Prolegomena*, primul volum al lucrării *A Grammar of New Testament Greek*, sugera că Νύμφα este o formă de feminin atic, cu un α scurt, şi nicidecum una dorică[49], după cum sugerase anterior Lightfoot.

[43] Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, p. 296.

[44] B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 560.

[45] J.J. Hughes, *Nympha*, în G.W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 570. Lightfoot considera că lecţiunea cu αὐτῶν este cea originală.

[46] Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, trad. William E Wilson, New York, Harper Torchbook, 1957, [germ., Berlin–Wilmersdorf, 1911], p. 243.

[47] C.F.D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, (CGTC), Cambridge, CUP, 1957, p. 28. Autorul, conştient de faptul că se situează pe o poziţie opusă celei adoptate de ediţia critică Westcott-Hort şi de cercetători ca Moulton, admite că atestarea textuală a formei αὐτοῦ este cam subţire, dar consideră că „este uşor de imaginat un scrib care a presupus ca Νυμφαν trebuie să fie un feminin şi care a schimbat pronumele în consecinţă".

[48] William Barclay, *The Daily Study Bible: The Letter to the Colossians*, 1957, republicat în 2003, în The New Daily Study Bible: The Letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians, Louisville, Westminster John Knox Press, p. 198–199.

[49] Vezi P.T. O'Brien, *Colossians-Philemon* (WBC, 44), Waco, Word, 1988, p. 246. G. Milligan adaugă, în *Vocabulary of the Greek Testament,* lucrare începută în colaborare cu J.H. Moulton, că, potrivit lui Moulton, genitivul Νύμφης a produs nominativul scurt Νύμφᾰ, după modelul δόξά δόξης. Vezi „Νύμφα" (# 3564) în J.H. Moulton & G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody, Hendrickson, [1930], 2004, p. 431.

www.cimec.ro

Comentatorii din ultimele trei decenii sunt de părere că personajul menționat în Coloseni 4:15 este o femeie[50]. Nu numai analizele din seriile de comentarii consacrate susțin o identitate feminină, ci și lucrări care amintesc acest personaj, mai mult sau mai puțin tangențial.[51]

Există, evident, și cercetători potrivit cărora nu se poate stabili cu certitudine care este forma originară a textului[52] sau care se mulțumesc să afirme doar că această chestiune se află încă în dezbatere[53].

NIMFA ÎN TRADUCERILE ROMÂNEȘTI ALE *NOULUI TESTAMENT*

Cele 38 de traduceri pe care le-am analizat urmează în bună măsură variațiile textuale, combinând diferite forme ale numelui (*Nimfa*, *Nimfan*, *Nimfon*, *Nimfanu*, *Nimfas*) cu una dintre cele trei forme ale pronumelui posesiv (*ei*, *lui*, *lor*). Clasificată în funcție de combinațiile posibile, situația se prezintă astfel:

1) ***Nimfanii***... *casa* ***ei*** – (NTB 1648)
2) ***Nimfánii*** [54]... *casă-**i*** – (BB 1688, NT Ivir 1703)
3) ***Nimfon***... *casa* ***lui*** – (BBj 1795)

[50] Vezi E. Lohse, *Colossians and Philemon,* trad. W.R. Poehlmann și R.J. Karris, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 170, 174; Frederick Fyvie Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1984, p. 183; P.T. O'Brien, *op. cit.* (WBC, 44), p. 246; Murray J. Harris, *op. cit.,* 1991, p. 211–212; R.R. Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, (NAC, 32),. Nashville: Broadman & Holman, 1991, p. 332; John MacArthur, *Colossians*, Chicago, Moody Press, 1992, p. 197; James D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 283–284; Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, (SP), Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 183, 188; Paul E. Deterding, *Colossians,* (Concordia Commentary), Saint Louis, Concordia, 2003, p. 188.

[51] Oscar Cullman, *Early Christian Worship*, Philadelphia, Westminster Press, 1953, p. 10; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman,* Philadelphia, Westminster Press, 1979, p. 269; S.C. Winter, *Chapter 17. Philemon*, în Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, New York, Crossroad, 1993, p. 247; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 236; James F. Kay, *Becoming Visible: Baptism, Women, and the Church*, în Jane Dempsey Douglass & James F. Kay (editori), *Women, Gender and Christian Community*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1997, p. 94; Gillian Cloke, *Women, Worship and Mission. The church in the household*, în Philip F. Esler, *The Early Christian World*, vol. 1, Londra, Routledge, 2000, p. 428.

[52] N.T Wright, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, (TNTC), Leicester, Inter-Varsity Press, 1986, p. 159; Ronald Brownrigg, *Who's Who in the New Testament*, Londra, Routledge, 2002, p. 187.

[53] Robert W. Wall, *Colossians & Philemon*, (IVPNTC), Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 174.

[54] În ediția *Bibliei* de la București, îngrijită de V. Arvinte și I. Caproșu, numele este scris *nimfánii*. Recursul la tipăritura originală arată că uneori numele sunt scrise cu caractere chirilice mici, de aceea, în transliterare, putem scrie numele cu inițială mare.

www.cimec.ro

4) ***Nimfan***... *casa* ***lui*** – (NT Nmţ 1818, BSnkt 1819, NT Smir 1838, BBuz 1856, BŞag 1858, NT Smir[7] 1863, Blaşi 1871, NT ort 1898, NT ort 1905, BSinod 1914, NT O/SBB 1937, BJ-nian 1975)
5) ***Nimfanu***... *casa* ***lui*** – (Blaşi 1874, NT SBB 1975)
6) ***Nimfa***... casa ***lor*** – (NT Nitz 1897, NT Gal 1927, BN-G-R 1936, BG-R 1838, NT J-nian 1951)
7) ***Nimfa***... *casa* ***lui*** – (NT Cor 1920, BCor[2], BCor[3] 1931, NT cat 1935, NT Nicol 1942)
8) ***Nimfan***... *casa* ***lor*** – (BJ-nian 1968, NT J-nian 1972)
9) ***Nimfas***... casa ***lui*** – (NT gr-cat 1925, NT Nicodim 1926, BJ-n 1982; NT J-n 1983, BTeoct 1988, BA 2001, NT cat 2002)

Se impun acum câteva consideraţii. Forma care atrage atenţia în mod deosebit este cea din *Noul Testament de la Bălgrad*, care nu lasă nicio îndoială că traducătorii fac referire la o femeie. Şi din perspectiva acestui verset, NTB se detaşează net de celelalte ediţii prin modul atipic în care prezintă identitatea personajului.

O înţelegere similară ar putea fi valabilă şi în cazul *Bibliei de la Bucureşti*, dacă forma atonă a pronumelui nu ar arunca o umbră de îndoială.

În cazul traducerii lui Samuil Micu se produce o schimbare majoră, care va influenţa aproape toate versiunile din sec. al XIX-lea, mergând de fapt până la *Biblia* sinodală din 1914. Indiferent de formă (*Nimfon*, *Nimfan*, *Nimfanu*), identitatea este clar masculină.

Urmează un scurt interludiu, de circa 50 de ani, delimitat de Nitzulescu şi traducerea din 1951, în care se întâlneşte forma *Nimfa*, însoţită însă de pronumele *lor*. Combinaţia *Nimfa... casa lor* obscurizează întru câtva statutul personajului, despre care nu putem şti în mod cert dacă este bărbat sau femeie.

Odată cu *Biblia* din 1968, identitatea masculină revine în forţă, iar singurele schimbări care vor surveni vizează consoana finală (de la *-n* la *-s*). Traducătorii vor fi realizat într-un târziu cel puţin că forma *Nimfan*, cel mai des utilizată, este de fapt un Acuzativ. Aşadar, identitatea masculină – *Nimfas* – se păstrează până şi în cea mai recentă traducere ortodoxă, a lui Bartolomeu Anania, care susţine că urmează textul critic UBS_3[55].

[55] În *Notă asupra ediţiei*, traducătorul declară: „Pentru *Noul Testament* a fost folosită ediţia critică a lui Kurt Aland", iar în lista ediţiilor biblice apare menţionat *The Greek New Testament* (critical edition), by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wirgren [de fapt, Wikgren], UBS, 1975. Totuşi, textul celei de-a 3-a ediţii a acestui *Nou Testament*, conţine în Col. 4:15, lecţiunea Νύμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς. Cum această discrepanţă între textul lui Bartolomeu Anania şi textul critic UBS3 nu este prima, suntem îndreptăţiţi să credem că, în ciuda declaraţiei din *Notă asupra ediţiei*, traducătorul nu urmează de fapt textul critic grecesc, ci se mulţumeşte să îndrepte textul *Bibliei* din 1975, pe care a adoptat-o ca versiune de bază.

www.cimec.ro

CONCLUZII

Dinamica transformărilor pe care le-a parcurs identitatea din Col. 4:15, atât în procesul de copiere a manuscriselor, cât şi în cel de traducere a *Noului Testament*, după ce textul biblic s-a fixat în câteva tradiții diferite, dă naştere multor întrebări privind cauzele schimbărilor investigate în paginile anterioare.

Aşa cum aminteam la început, pentru adepții hermeneuticii feministe, totul trebuie reinterpretat şi reconstituit în termenii unei dialectici a luptei pentru putere dintre sexe. Un critic radical ca Elisabeth Schüssler Fiorenza consideră că „din studiile despre transmiterea textelor biblice şi a lecțiunilor alternative se pare că textele despre conducerea femeilor au fost de fapt eliminate în mod deliberat"[56].

În cazul de față, reconstituirea feministă porneşte de la premisa că Nimfa nu oferea doar găzduire bisericii, ci era implicată activ în conducerea ei[57]. Această postură de conducere a fost considerată neconvenabilă de către scribii de mai târziu, care au schimbat cu bună ştiință numele personajului în cauză.

În fața unei asemenea interpretări, trebuie să facem distincția între analizarea tendințelor scribilor, respectiv ale traducătorilor, şi reconstituirea funcției precise pe care o avea Nimfa în comunitatea creştină menționată în Coloseni. A susține tranşant că Nimfa era conducătorul comunității creştine pe care o găzduia înseamnă a nu trata textul biblic cu mult mai multă grijă decât au dovedit scribii înfierați pentru reflexele lor patriarhale.

Prin urmare, nu putem merge cu interpretarea mai departe decât ne permite baza textuală şi contextele istoric şi literar. Că Nimfa ar fi avut sau nu o funcție de conducere este imposibil de stabilit din perspectiva informațiilor de care dispunem în prezent. Nimic nu ne îndreptățeşte să credem că modul de organizare al bisericilor pauline ar fi fost atât de radical încât să sfideze în mod direct convențiile epocii. În orice caz, chiar şi dacă Nimfa n-ar fi făcut decât să-şi pună casa la dispoziția creştinilor din localitate, statutul ei pare să fi creat disconfort anumitor copişti.

Revenind la reflectarea identității Nimfei în versiunile româneşti, constatăm în primul rând francheţea NTB, singura traducere în care putem fi siguri că e vorba de o femeie. Remarcabile în egală măsură sunt influența traducerii lui Samuil Micu şi conservatorismul traducerilor din a doua jumătate a sec. al XX-lea. Acestea preferă o identitate masculină chiar şi când în edițiile critice chestiunea a fost

[56] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992, p. 24.

[57] Vezi, de pildă, lucrarea lui Florence Morgan Gillman, *Women Who Knew Paul*, Collegeville, Liturgical Press, 1992. F.M. Gillman semnează şi articolul *Nympha*, din D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York, Doubleday, 1992, p. 1162, în care susține că Nimfa este fie văduvă, fie necăsătorită, deşi nu exclude posibilitatea ca ea să fi fost căsătorită, dar cu posibilitatea de a acționa independent.

www.cimec.ro

lămurită de mult. Este cu atât mai uimitor să constatăm că, în mod paradoxal, o traducere de acum circa 350 de ani este, din perspectiva acestui verset, mai „actuală" decât cele mai recente traduceri ortodoxe.

În privinţa cauzelor care au dus la o distribuţie de felul acesta, trebuie să recunoaştem că nu putem avea o explicaţie cuprinzătoare pentru fenomenele constatate. Cel mai evident factor este tendinţa traducătorilor/editorilor de a privi la versiunile anterioare şi de a urma calea bătătorită de înaintaşi. Reticenţa faţă de inovaţiile aduse de textul critic, considerate probabil suspecte, dacă nu chiar eretice, ar putea fi un alt factor. În acest caz, se constată un mimetism la nivel declarativ (dorinţa de fi în ton cu ultimele evoluţii), fără ca în realitate lucrurile să se schimbe efectiv.

Încheiem studierea celor două versete cu o recomandare generală care se impune de la sine: următoarele traduceri în româneşte ale NT trebuie să aibă ca punct de pornire nu alte versiuni româneşti, ci un text critic de referinţă, pentru a recupera decalajul faţă de versiunile din alte limbi şi pentru a ţine pasul cu evoluţiile domeniului studiilor biblice în ansamblu.

ABSTRACT

The process of copying and translating the *New Testament* across the ages is sometimes bound to be affected by certain cultural predispositions of the scribes. Two passages where such tendencies can be identified are Romans 16:7 and Colossians 4:15, where two feminine names (Junia and Nympha, respectively) are understood as male names. The supposedly male identities are found in numerous manuscripts of the NT and in the vast majority of the Romanian NT translations, as shown by the present study.

Institutul Teologic Penticostal
din Bucureşti

www.cimec.ro

www.cimec.ro

NELU ZUGRAVU

UN MISOGIN AL ANTICHITĂȚII TÂRZII: AURELIUS VICTOR

În ciuda strădaniilor unor istorici de a demonstra existența în Roma antică a unui așa-zis „feminism"[1], izvoarele ne îndemnă să fim mai degrabă sceptici. *Mulier potens*, ca să preluăm expresia folosită de Cicero pentru a o caracteriza pe frumoasa, frivola și influenta Clodia[2], devenită și titlul unei recente lucrări a Nicolettei Francesca Berrino[3], a fost o realitate valabilă doar în cadrul privat, rolul public al femeilor romane – „politically conscious matron", cum scria Richard Bauman[4] – fiind, chiar și în cazul unor *grandi donne*[5], obstrucționat constant de o societate politică exclusiv masculină[6].

Și în Antichitatea târzie a fi femeie era un „dezavantaj" (G. Clark). Este drept că legislația imperială și canoanele bisericești amelioraseră statutul familiei, instituția mariajului și problema sexualității – deci, și condiția femeii[7]. La fel de adevărat este că noua morală a epocii, fie că se origina în versiunile intelectualizate ale păgânismului tardiv, fie în creștinismul triumfător, promova valori altădată neglijate sau desconsiderate, care îngăduiau femeii să-și depășească statutul, augmentând astfel respectul față de ea[8] – trupul ca simbol

[1] V. Sirago, *Feminismo a Roma nel primo Impero*, Catanzaro, 1983; E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, 2006, p. 143–145.

[2] Cic., *Pro Coelio*, 62.

[3] N.F. Berrino, Mulier potens: *realtà femminili nel mondo antico*, Galatina (Lecce), 2006.

[4] R. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, London, 1992, în special capitolele V și VI.

[5] F. Sampoli, *Le grandi donne di Roma antica. Le diciannove donne che hanno avuto un ruolo al centro del potere nell'antica città eterna*, Roma, 2004; E. Cantarella, *op. cit.*

[6] P. Klossowski, *Le dame romane*, Adelphi, 1993; L. Foxhall, J. Salmon (eds.), *When Men were Men: Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity*, London, 1998; M. Paraschiv, *Femeia în Roma antică*, Iași, 1999, p. 184–209; F. Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Il Mulino, 2002; N.F. Berrino, *op. cit.*, p. 9–75, 115–158.

[7] J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*, 2, *Les pratiques sociales*, Paris, 1992; G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford University Press, 1993, p. 6–51; J. Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, 1995; S. G. Nathan, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London, 2000.

[8] Theod., *HPh*, *Marana și Chira*, 1 și 7; E. Mc Laughlin and R. Ruether (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1979; S. Ashbrook Harvey, *Introducere*, în *Sfintele femei ale Orientului sirian*, texte prezentate și traduse din limba siriacă de S.P. Brock și S. Ashbrook Harvey, traducere din limba engleză de Gh. Fedorovici, București, 2005, p. 50–51.

StCl XLV, 2009, București, p. 117–131

www.cimec.ro

al virtuții[9], înfrânarea sexuală, virginitatea și celibatul ca „paradigme ale mântuirii"[10], veșmântul ca marcă a pudorii și castității[11], ascetismul ca formă supremă de detașare de ispitele lumii și de căutare a divinității[12] ș.a. Mai mult, antropologia Părinților Bisericii ridicase existența feminină la demnitatea celei masculine, susținând că, indiferent de sex, întreaga umanitate este o prezentare unică a imaginii divine[13]. Cu toate acestea, fără a duce lipsă de *exempla* de *feminae potentissimae* în plan politic, precum pioasa și aventuroasa Galla Placidia, *Augusta* Imperiului occidental (cca

[9] H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–VIe siècle*, Paris, 1977, p. 50; G. Clark, *„The Bright Frontier of Friendship": Augustine and the Christian Body as Frontier*, în *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, edited by R.W. Mathisen and H.S. Sivan, London, 1996, p. 217–229; P. Brown, *Trupul și societatea*, traducere din limba engleză de I. Zirra, consultant de specialitate F. Bechet, București, 2000; J. Ponessa Salathé, *Venus and the Representation of Virtue on Third-Century Sarcophagi*, în „Latomus", 59, 2000, p. 873–888; V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica: rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, 2004; D. C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere din limba engleză de L. I. Niculescu, București, 2007, p. 208–219.

[10] Basil., *Virg.*; Jean Chrysostome, *La Virginité*, texte et introduction critiques par H. Musurillo, introduction générale, traduction et notes par B. Grillet, Paris, 1966 (*SC* 125); idem, *À Théodore*, introduction, texte grec et traduction latine critiques, traduction française et notes par J. Dumortier, Paris, 1966 (*SC* 117); Iulian., *Elog. Euseb.*, 14; Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, introduction, texte critique, traduction, commaintaire et index de M. Aubineau, Paris, 1966 [2006] (*SC* 119); Greg. Naz., *Ep.* CCXLIV, 10; *Or.* 8, 4–5; 8; Ambr., *In Hex.*, VIII, 20, 64–65; *Virg.*; Aug., *De vera rel.*, III, 5; Pallad., *HL*, 8; 55–57; 59–60; Theod., *HPh*, *Domnina*, 5; J. Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere și note de M. Rădulescu, București, 1991, p. 192–202; P. Brown, *Antichitatea târzie*, în Ph. Ariès și G. Duby (coord.), *Istoria vieții private*, 1, *De la Imperiul roman la anul o mie*, traducere de I. Herdan, București, 1994, p. 266–270; M.-A. Calvet-Sebasti, *Introduction*, în Grègoire de Nazianze, *Discours 6–12*, introduction, texte critique, traduction, et notes par M.-A. Calvet-Sebasti, Paris, 1995 (*SC* 405), p. 74–75; K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), London, 1996; A. Alexandridis, K. Schade, *Frauen in der Spätantike – Status und Repräsentation. Eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst*, Mainz am Rhein, 2003; R.S. Evans, *Sex and Salvation: Virginity as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity*, New York, 2004; L.C. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven, 2004; I. Trabace, *Verginità e matrimonio nel* de virginitate *di Gregorio di Nissa: il presupposto paolino (I Cor 7)*, în *VetChr.*, 43, 2006, p. 105–116; D.C. Ford, *op. cit.*, p. 91–103, 111–119, 135–160.

[11] Basil., *Virg.*, 7; Iohann. Chrysost., *Ep. Olymp.*, 13; Hier., *Ep.* CXXVII, 4; Iambl., *Pyth.*, XXVIII, 153; Pallad., *HL*, 59; H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 14–20; G. Clark, *Women in Late Antiquity...*, p. 105–118; P. Brown, *op. cit.*, p. 273; *Tissus et vêtements dans l' antiquité tardive. Actes du Colloque de l' Association pour l' Antiquité Tardive. Lyon, Museé Historique des Tissus, 18 – 19 janvier 2003*, Turnhout, 2004.

[12] Theod., *HPh*, *Petrus*, 12; R. R. Ruether, *Mothers of the Church: Ascetic Women in Late Patristic Age*, în *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, edited by E. McLaughlin and R.R. Ruether, New York, 1979, p. 71–98; P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, traduit de l'anglais par A. Rouselle, préface de P. Veyne, Paris, 1983, p. 113–195; idem, *op. cit.*, în *Istoria vieții private*, 1, p. 287–298; idem, *Trupul și societatea*, p. 227–346; S. Elm, *„Virgins of God". The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.

[13] Basil., *In Hex.*, X, 18 [276 A]; Greg. Nyss., *De hominis opificio*, 185 D; Iohann. Chrysost., *In Mt*, XVII; Aug., *Conf.*, XIII, 22–23; XIII, 33; *De vera rel.*, XVI, 30; XLI, 78; D. C. Ford, *op. cit.*, p. 201–207, 240–250.

www.cimec.ro

388–450)[14], frumoasa şi temuta Theodora, împărăteasa Bizanțului (cca 500–548)[15], bogata şi inteligenta Teodolinda, suverana longobardă (?–627)[16], sau cruda şi malefica Brunhilda, regina Austrasiei (550–613)[17], de modele de nevoință şi evlavie atingând sfințenia, precum Nonna – mama lui Grigorie de Nazianz[18], Macrina – sora lui Grigorie de Nyssa[19], Gorgonia – sora lui Grigorie de Nazianz[20], Olympia (Olympiada) – confidenta lui Iohannes Chrysostomos[21], Monica – mama lui Aurelius Augustinus[22], „fericita Melania romana"[23] ş.a.[24], de spirite elevate, precum filosoafa Hypatia din Alexandria, admirată de bărbați pentru știința, demnitatea şi virtutea sa[25], sau învățatele matroane din Gallia care-l citeau pe Augustinus, Varro, Horatius şi Prudentius, uimindu-l pe poetul Sidonius Apollinaris[26], societatea Antichității târzii a rămas una androcentrică, în unele locuri, precum Orientul syriac, chiar de-un „misoginism extrem"[27]. Ar fi suficient să amintim aici că toate culegerile de portrete celebre ale politicii şi culturii Antichității, compuse de autori păgâni sau creştini în perioada de care vorbim, cuprind exclusiv biografii de bărbați – *de uiris illus-*

[14] S.I. Oost, *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*, Chicago and London, 1968; V.A. Sirago, *Galla Placidia. La nobilissima*, Jaca Book, 1996; F. Sampoli, *op. cit.*, p. 293–309.

[15] O. Mazal, *Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrundert*, Köln-Weimar-Wien, 2001, p. 60–71; H. Leppin, *Theodora und Justinian*, în *Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora*, Herausgegeben von H. Temporini-Gräfin Vitzthum, München, 2002, p. 437–481.

[16] F. Bonalumi, *Teodolinda. Una regina per l'Europa*, San Paolo Edizioni, 2006.

[17] M. Alberto, *Brunilda. Regina dei Franchi*, Jaka Book, 2006.

[18] Greg. Naz., *Epigr.* 24–74; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*, p. 61–68.

[19] Grégoire de Nyssa, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, et notes par P. Maraval, Paris, 1971 (SC, 178); ed. rom., Timişoara, 1998 (*non uidi*); M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*

[20] Greg. Naz., *Or.* 8, în Grègoire de Nazianze, *Discours 6–12*, ed. cit., p. 246–299; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*

[21] Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, introduction, texte critique, traduction, et notes par A.-M. Malingrey, Paris, 1947 [1968] (SC, 13); Pallad., *Dial.*, XVI; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*; D. C. Ford, *op. cit.*, p. 194–197.

[22] Aug., *Conf.*, *passim*, în special IX, 8–13.

[23] Pallad., *HL*, 38; 46; 54; Gérontius, *Vie de sainte Mélanie*, texte grec, introduction, traduction et notes par D. Gorce, Paris, 1962 (*SC*, 90).

[24] Hier., *Ep.* CVIII (*Epitaphium Sanctae Paulae*), CXXVII (*De uitae sanctae Marcellae*); Pallad., *HL*, 5–6; 33–34; 41; 55–57; 59–61; 63–64; 66–67; 69–70; Theod., *HPh*, *Marana, Chera, Domnina*; *Sfintele femei ale Orientului sirian*; Greg. Tour., *VP*, *Vita Monegundae*.

[25] Socr., *HE*, VII, 15; G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Roma, 1993; M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge (Mass.) – London, 1995; R. Klein, Roma versa per aevum. *Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, Hildesheim–Zürich–New York, 1999, p. 72–90.

[26] Sid. Apoll., *Ep.* II, 9, 4; G. Clark, *op. cit.*, p. 130–138. Vezi, de asemenea, F.J. LeMoine, *Jerome's Gift to Women Readers*, în *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, p. 230–241.

[27] S. Ashbrook Harvey, *Women in Early Syrian Christianity*, în *Images of Women Antiquity*, edited by A. Cameron and A. Kuhrt, London, 1983, p. 288–298; idem, *op. cit.*, în *Sfintele femei ale Orientului sirian*, p. 46, nota 39, de unde provine citatul.

www.cimec.ro

tribus[28]. Mai mult, exigențele față de femei par a se fi înăsprit pe măsură ce moralitatea creștină căpăta teren[29]. Căci aceiași Părinți ai Bisericii care afirmau că femeia posedă, ca și bărbatul, privilegiul de a fi creată după chipul Domnului, având, cum scria Iohannes Chrysostomos, „aceeași esență" (*tes autes ousias*) cu acesta[30], împărțindu-și astfel „egalitatea întru cinste" (*isotimia*)[31], nu uitau să amintească, pe urmele *Genezei*[32], ale lui Paulus[33] și Tertullianus[34], că, prin activismul ei nesăbuit, adică prin păcat, Eva a coborât imaginea naturii divine la nivelul „creaturilor frivole și coruptibile"[35]. În consecință, nu pierdeau prilejul de a atenționa femeile asupra moștenirii negative lăsate de seducătoarea lor strămoașă: inferioritatea fizică[36], obediența absolută față de bărbat[37], vanitatea[38], pasiunea devorantă[39] și cochetăria provocatoare[40]. Nu se deosebeau în mod esențial de moraliștii păgâni, pentru care sexului feminin îi erau proprii *imbecilitas* (slăbiciunea), *impotentia* (lipsa capacității de control și de moderare a pasiunilor și impulsurilor), *leuitas* (ușurătatea, incoerența, nestatornicia), *impatientia* (nerăbdarea) și, nu o dată, *impudicitia* (desfrânarea)[41].

[28] *Liber de uiris illustribus Vrbis Romae*, compusă de un anonim cunoscut sub numele de Pseudo-Aurelius Victor cândva în ultimul sfert al secolului al IV-lea, *De uiris illustribus* din 392/3 a lui Hieronymus (cca 331/347–419/420), *Liber de scriptores ecclesiasticis* (*De uiris inlustribus*) atribuită lui Gennadius de Massilia (sec. V) și *De uiris illustribus* scrisă între 615 și 618 de Isidorus de Hispalis (cca 590–636). De asemenea, *Commemoratio professorum Burdigalensium* a lui Ausonius din *Burgidala* (aprox. 310–aprox. 390).

[29] R.R. Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, în *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, edited by R. R. Ruether, New York, 1974, p. 150–183.

[30] Iohann. Chrysost., *Serm. XXXIV I Co* (*PG* LXI, 290 C); cf. D. C. Ford, *op. cit.*, p. 240.

[31] Iohann. Chrysost., *Serm. XXVI I Co* (*PG* LXI, 215 B); cf. D. C. Ford, *op. cit.*, p. 241.

[32] *Gen.* 3,6; 3,20.

[33] *Rom.* 1,23; *I Tim.* 1,17.

[34] Tert., *De cult. fem.*, 1,1; D. C. Ford, *op. cit.*, p. 35–36.

[35] Greg. Nyss., *De hominis opificio*, 200 C–D – 201 A; *Virg.*, XII, 2; Greg. Naz., *Or.* 8, 14; Ambr., *In Hex.*, VII, 7, 18; G. Clark, *op. cit.*, p. 38; J.A. Brundage, *The Paradox of Sexual Equality in the Early Middle Ages*, în *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, p. 256–264.

[36] Iohann. Chrysost., *Ep. Olymp.*, 12, 14; 16; Greg. Naz., *Or.* 8, 9; 8,13; Ambr., *In Hex.*, VII, 7, 19; Theod., *HPh*, 29, 1; Greg. Tour., *VP*, *Vita Monegundae*; G. Clark, *op. cit.*, p. 120–126; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*, p. 72; D.C. Ford, *op. cit.*, p. 251–254.

[37] Basil., *In Hex.*, VII, 68 A–B; *Ep.* 188, 9; Iohann. Chrysost., *Ep. Olymp.*, 6; Ambr., *In Hex.*, IV, 13, 55; VII, 7, 18; Aug., *Conf.*, IX, 9, 19; *De vera rel.*, XLI, 78; G. Clark, *op. cit.*, p. 128–129; D.C. Ford, *op. cit.*, p. 254–292.

[38] Iohann. Chrysost., *Virg.*, 7; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*

[39] Basil., *In Hex.*, X, 19 [276 D]; Aug., *Civ.*, XV, 22.

[40] Greg. Naz., *Or.* 8, 3; 10; Iohann. Chrysost., *Ep. Olymp.*, 8; Greg. Naz., *Epig.* I, 2, 29; Ambr., *In Hex.*, IX, 8, 47 și 50; M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*, p. 64–67, cu bibliografie.

[41] N.F. Berrino, *op. cit.*, p. 75–115; R. Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, 2006, p. 319–363; vezi și M. Paraschiv, *op. cit.*, p. 290.

www.cimec.ro

Printre misoginii Antichității târzii se poate număra și Aurelius Victor[42], autor, între 358–360, al unor *Historiae abbreuiatae*, respectiv o istorie a Imperiului de la Augustus la Constantius II, redactată într-un stil personal, eliberat de constrângerile unui comandament aulic, contaminat în întregime de subiectivism și morală, care dă autenticitate ideilor și judecăților sale de valoare[43]. Nu femeile sunt obiectul principal al antipatiei lui. Întâietatea o deține casta militară, pe care, literalmente, n-o poate suferi[44]. O secondează îndeaproape tentaculara birocrație imperială, catalogată ca ceva fără egal de „cumplit" (*magis atrox nihil*)[45]. Apoi urmează femeile[46]. Dar dacă resentimentele sale față de *milites*, *ministri* și *apparitores* capătă adesea forme viscerale, antifeminismul său nu e atât de strident. Aurelius Victor nu e un misogin asemenea lui Iuvenalis din *Satira a VI-a*. Ca și în cazul contemporanilor săi păgâni sau creștini, misogonismul lui nu trebuie înțeles în sensul etimologic al termenului – *misogynia*, *-as* – „ură față de femei" –, cât, mai degrabă, printr-o atitudine de respingere a implicării publice a femeii și de menținere a acesteia într-o subordonare absolută în relațiile matrimoniale de cuplu[47]. Este vorba, în fond, de o atitudine foarte conservatoare. Într-o lume a oamenilor noi, istoricul nostru, el însuși un *homo nouus*, afișa moravuri vechi. Ammianus Marcellinus, care trebuie să-l fi cunoscut, scria că era un bărbat de o exemplară *sobrietas* (*uirum sobrietatis gratia aemulandum*)[48]. Este interesant de observat că autorul *Res gestae*-lor mai atribuie aceeași calitate morală doar lui Marcus Aurelius[49] și Iulianus[50], modele antropologice care au dominat Antichitatea târzie. Faptul nu este întâmplător: cunoscător perfect al istoriei și tradițiilor romane, Ammianus a dat termenului respectiv conotația sa străveche, punând-o în relație cu personaje cărora în mod real le era proprie *uetus illa Romana uirtus et sobria*[51]. *Sobrietas* (seriozitatea lipsită de orice frivolitate, cumpătarea, sobrietatea) făcea parte, împreună cu *grauitas* (demnitatea, prestanța, gravitatea) și *temperantia* (măsura, moderația), din tabloul de *uirtutes principales* romane; ea era congruentă cu *parsimonia* (sobrietatea,

[42] Despre „Victor's misogyny" cf. H.W. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Wiltshire, 1984, p. 117.

[43] Despre autor și operă, vezi, în ultimă instanță, N. Zugravu, *Studiu introductiv*, în Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis*, traducere de M. Paraschiv, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii, apedice și indice de N. Zugravu, Iași, 2006, p. 13–80. La această ediție se fac toate trimiterile.

[44] Vezi *Caes.*, 8, 3; 11, 9–11; 18, 2; 19, 1; 24, 4; 26, 6; 31, 1–2; 33, 13; 34, 7; 35, 4; 36, 1; 37, 5; 40, 7; 40, 9; 40, 25; H.W. Bird, *op. cit.*, p. 7, 41–52; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 18, cu altă bibliografie.

[45] *Caes.*, 42, 25. Despre birocrația imperială în opera sa vezi și H.W. Bird, *op. cit.*, p. 52–59.

[46] Despre femei în breviarul lui Victor, cf. *ibidem*, p. 116–121.

[47] Pentru această concepție în mediul creștin, cf. D.C. Ford, *op. cit.*

[48] Amm., XXI, 10, 6; H.W. Bird, *op. cit.*, p. 120.

[49] Amm., XXXI, 10, 19.

[50] Amm., XXII, 7, 9.

[51] Amm., XV, 4, 3; A. Brandt, *Moralische Werte in den* Res gestae *des Ammianus Marcellinus*, Göttingen, 1999, p. 123, nota 11.

www.cimec.ro

moderația), *continentia* (capacitatea de a domina pasiunile), *abstinentia* (abținerea), *castitas* (castitatea), *pudicitia* (pudoarea) și incompatibilă cu *iocus* (frivolitatea), *libido* (dorința de plăcere, pofta), *luxuria* (voluptatea, desfrânarea, excesul)[52].

Fundamentul sobrietății lui Aurelius Victor trebuie să-l fi constituit conservatorismul rustic în care se formase, căci, așa cum singur mărturisește, provenea dintr-o familie de extracție rurală (*rure ortus tenui atque indocto patre*)[53]. Dorința de a-și depăși *origo* trebuie să fi potențat această moștenire, în slujba ei punând preocuparea pentru îndeletnicirile intelectuale (*doctae artes*)[54] – unul dintre criteriile propensiunii sociale ale vremii –, lecturile – numeroase, cum ține s-o arate (*multa legenti*)[55] – oferindu-i modele de comportament menite să-i asigure un loc printre *honestiores*[56]. Nu întâmplător, poate, în opera sa și-a arătat simpatia față de acei suverani al căror caracter amintea de cel al romanilor de altădată; Pertinax, de exemplu, este prezentat ca având „moravuri foarte tradiționale" (*moribus antiquissimis*) și fiind „peste măsură de cumpătat" (*immodice parcus*), ajungând astfel „egalul celor din neamul lui Curius și Fabricius" (*Curios aequauerat Fabriciosque*)[57]; de asemenea, despre Aurelianus scria că și-a datorat prestigiul austerității și moravurilor sale nepătate (*uir seueritate atque incorruptis artibus*)[58]; în sfârșit, pe Constantius II îl înscria în lista împăraților buni, pentru că, printre altele, era „lipsit de orice desfrânare și stăpân pe toate pasiunile sale" (*omnis libidinis atque omnium cupidinum uictor*)[59].

Nu din fapte cunoscute, împrumutate din sursele sale, poate fi dedusă percepția lui Aurelius Victor despre femei, ci din comentariile personale și reflecțiile moralizatoare făcute pe marginea acestor fapte. Pentru istoricul nostru, existențele feminine sunt menite să tulbure buna rânduială a lucrurilor în plan public sau privat. Înrobirea față de femei, de exemplu, apare ca o slăbiciune nepermisă pentru un principe și o calamitate pentru stat. Astfel, despre Claudius scria că a fost atât de îmbrobodit de „ademenirile soției sale Messalina", ca și de ale liberților, încât „au fost săvârșite nu doar faptele specifice tiranilor, ci și acelea pe care era în stare să le comită cea mai josnică speță de femei și de sclavi împotriva unui soț și a unui stăpân fără minte"[60].

[52] Cf. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latine des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, p. 259–261; L.R. Lind, *The Tradition of Roman Moral Conservatorism*, în *Studies in Latin Literature and Roman History*, I, edited by C. Deroux, Bruxelles, 1979, p. 34–38; A. Brandt, *op. cit.*, p. 121–132; R. Langlands, *op. cit.*, p. 1–36.

[53] *Caes.*, 20, 5. Cf., de asemenea, Gh. I. Șerban, *Studiu introductiv*, în Sextus Aurelius Victor, *De Caesaribus / Despre împărați*, ediție bilingvă, text paralel latin-român, studiu introductiv, traducere, note explicative și comentarii de Gh. I. Șerban, Brăila, 2006, p. 6.

[54] *Caes.*, 20, 2.

[55] *Caes.*, 11, 13.

[56] *Caes.*, 20, 5.

[57] *Caes.*, 18, 1.

[58] *Caes.*, 35, 12.

[59] *Caes.*, 42, 23.

[60] *Caes.*, 4, 5.

www.cimec.ro

De asemenea, vorbind despre Gallienus, Aurelius Victor, eludând orice veridicitate a faptelor, nu ezită să creadă că „pricina" (*causa*) violentelor „agitații politice" (*ciuiles motus longe atrociores*)[61], adică uzurpările, care aproape au deșirat Imperiul sub acest împărat, s-au datorat faptului că suveranul ajunsese „la cheremul soției sale Salonina și al dragostei nelegiuite pentru fiica lui Attalus, regele germanilor, pe nume Pipa"[62]. Cea din urmă informație, preluată în aceeași notă anecdotică de două scrieri ulterioare, *Historia Augusta*[63] și *Epitome de Caesaribus*[64], merită o anumită atenție, pentru că dă seama de modul în care acest cârcotaș a distorsionat în interesul viziunii sale moralizatoare, antifeministe, un principiu al politicii externe romane. Căci, într-adevăr, prezența unei prințese barbare la curtea imperială nu trebuie să surprindă. Suetonius scria că, pentru a-și asigura loialitatea regilor barbari, Augustus, întemeietorul Imperiului, „a încercat și o metodă nouă – anume de a lua ostatici nu bărbați, ci femei, deoarece a constatat că bărbații nu reprezentau o garanție suficientă"[65]. Căutând să protejeze *limes*-ul rhenan și de pe Dunărea Mijlocie prin ralierea unor *reges* germanici[66], Gallienus a procedat în același mod, așa cum se desprinde fără echivoc din informațiile lui Pseudo-Aurelius Victor de la începutul veacului al V-lea[67]. Însă, ce vreți? Aurelius Victor nu-l simpatizează pe Gallienus și nu iubește femeile, acestea fiind un stimulent al amplificării viciilor unui împărat care, luându-și companioni „codoșii și bețivii" (*lenonum ac uinariorum amicitiis haerebat*), cutreiera „cârciumile și bordelurile" (*popinas ganeasque obiens*)[68], lăsând treburile statului de izbeliște (*rem Romanam quasi naufragio dedit*)[69].

Chiar și pentru un *princeps bonus*, dependența de femei e o meteahnă. Este cazul lui Aurelius Alexander, despre care menționa că a fost „mai mult decât devotat" mamei sale (*matris cultu... plus quam pius*)[70], trimitere subtilă la tutela excesivă, aducătoare de neplăceri, excercitată asupra tânărului suveran de către Iulia Mammaea[71].

[61] *Caes.*, 33, 7.

[62] *Caes.*, 33, 6; H.W. Bird, *op. cit.*, p. 117; A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Bari, 2006, p. 58.

[63] SHA, *Gall.*, XXI, 3; *Tr. tyr.*, III, 4.

[64] Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XXXIII, 1.

[65] Suet., *Aug.*, 21, 2. Despre femei ca ostatici la Roma, cf. J. Allen, *Hostages and Hostage-Taking in the Roman Empire*, Cambridge, 2006, cap. VII (*Masculine–Feminine*).

[66] Zos., I, 30, 3.

[67] Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XXXIII, 1; vezi și N. Zugravu, *Note și comentarii*, în Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis*, p. 408, nota 628, cu bibliografie; A. Barbero, *op. cit.*, p. 58–59.

[68] *Caes.*, 33, 6.

[69] *Caes.*, 33, 3.

[70] *Caes.*, 24, 5.

[71] Dio Cass., LXXX, 2; Herod., V, 8; VI, 1; 5; 8; 9; Eutr., VIII, 23; SHA, *Alex. Seu.*, XIV, 7; XXVI, 9; LVII, 7; LIX, 8; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XXIV, 5; Hier., *Chron.*, a. 232; Zon., XII, 5; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 368–369, cu bibliografie.

www.cimec.ro

Exigent cu împăraţii din trecut, Aurelius Victor e îngăduitor cu cel sub domnia căruia şi-a redactat opera – Constantius II, „principele nostru"[72]; atitudine de parvenit alunecos! Căci nu pomeneşte un cuvânt despre ascendentul pe care soţiile – trei la număr –, în special Eusebia (cea de-a doua), şi anturajul lor feminin l-au avut asupra lui Constantius şi pe care alţi istorici târzii îl includ printre *uitia* majore ale acestuia[73].

Un alt motiv al antipatiei lui Aurelius Victor faţă de femei este că acestea, prin conduita lor licenţioasă, pot păta reputaţia unui bun împărat. Astfel, sintetizând o informaţie foarte abundentă la acea dată, arăta că Augustus n-a putut fi pe deplin „norocos" (*felix*) datorită „copiilor şi căsniciei"[74], aluzie neîndoielnică la comportamentul scandalos al celor două Iulii, fiica şi nepoata suveranului, mai ales al celei dintâi, care l-a exasperat pe *princeps* şi a umplut literatura antică cu anecdote dintre cele mai nostime[75], şi la afecţiunea calculată a soţiei sale Livia, despre care Tacitus scria că era, ca mamă, „o piază rea pentru viaţa publică, iar ca maşteră, o piază rea pentru casa Caesarilor"[76].

În acelaşi sens, referindu-se la Marcus Aurelius, aprecia faptele şi deciziile acestuia în plan civil şi militar ca fiind „demne de un zeu" (*cuius diuina omnia domi militiaeque facta consultaque*), dar nu uita să adauge că ele au fost „întinate" de „nepriceperea lui de a-şi struni soţia, care ajunsese la o asemenea neruşinare, încât, aflându-se în Campania, se instala în cele mai plăcute locuri de pe ţărm, pentru a alege dintre marinari pe cei mai bine făcuţi pentru desfrânări, întrucât, de regulă, ei muncesc dezbrăcaţi"[77]. Că pe breviator l-a interesat să sublinieze ca pe o carenţă din biografia împăratului filosof doar *patientia* lui faţă de Faustina minor – aspect asupra căruia nu e cazul să insităm aici[78] – rezultă din aceea că despre o altă alegaţie defavorabilă lui, anume otrăvirea fratelui vitreg Lucius Verus[79], nu ezită să afirme răspicat: „numai minţile obsedate de crimă pot crede asemenea lucruri

[72] *Caes.*, 41, 10; 42, 5.

[73] Eutr., X, 15, 2; Amm., XXI, 16, 16; Hier., *Ep.* XXII, 16; *Pan. Lat.*, III [11], 19, 4; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLII, 20; H. W. Bird, *op. cit.*, p. 118–119; A. Brandt, *op. cit.*, p. 28, 72.

[74] *Caes.*, 1, 7; H. W. Bird, *op. cit.*, p. 116.

[75] Sen., *Ben.*, VI, 65, 1–2; *Clem.*, I, 10, 3; Tac., *Ann.*, I, 53; III, 24; IV, 44; IV, 71; Suet., *Aug.*, 65, 1–4; *Tib.*, 11, 4; Herod., III, 13; SHA, *Seu.*, XXI, 1; Macr., *Sat.*, II, 5; H. W. Bird, *op. cit.* Despre Iulia, cf. H. Temporini-Gräfin Vitzthum, *Die iulisch–claudische Familie: Frauen neben Augustus und Tiberius*, în *Die Kaiserinnen Roms...*, p. 30–77; F. Sampoli, *op. cit.*, p. 155–164.

[76] Tac., *Ann.*, I, 10. Despre Livia, cf. C.-M. Perkounig, *Livia Drusilla – Iulia Augusta. Das politische Porträt der ersten Kaiserin Roms*, Wien–Köln–Weimar, 1995; H. Temporini-Gräfin Vitzthum, *op. cit.*; F. Sampoli, *op. cit.*, p. 117–134; A. A. Berrett, *Livia. First Lady dell'Impero*, introduzione di L. Canfora, traduzione di R. Lo Schiavo, Roma, 2006.

[77] *Caes.*, 16, 2; H. W. Bird, *op. cit.*

[78] Dio Cass., LXXI, 22; LXXI, 29; LXXI, 34; SHA, *Marc.*, XIX, 1–7; XXIV, 6; XXVI, 5; XXIX, 1–3; *Ver.*, X, 1; *Au. Cass.*, VII, 1; *Comm.*, VIII, 1.

[79] Dio Cass., LXXI, 2; Herod., IV, 5; Aur. Vict., *Caes.*, 16, 5–7; SHA, *Marc.*, XV, 5; *Ver.*, X, 2; XI, 2.

www.cimec.ro

despre un om atât de însemnat, întrucât e bine ştiut că Lucius a fost răpus de boală la Altinum, oraş din Venetia"[80]. La fel de „bine ştiut" era în Antichitate că Faustina îi dăruise lui Marcus nu mai puţin de treisprezece copii[81], că acesta o elogiase în *Meditaţiile* sale[82], că solicitase după moartea ei să i se acorde onoruri divine[83] şi că transformase satul *Halala* din *Cappadocia*, unde împărăteasa decedase, în *colonia Faustinopolis*[84].

Dar cea mai picantă dintre aceste răbufniri îndreptate împotriva femeilor responsabile de pătarea imaginii unor suverani are ca protagonişti pe Septimius Severus, Antoninus (Caracalla) şi Iulia Domna. Aurelius Victor a dedicat întemeitorului dinastiei Severilor cele mai multe rânduri din *Historiae abbreuiate*, evidenţiindu-i calităţile morale şi intelectuale şi realizările în plan politic, militar şi juridic, încheind că acesta a fost „un om pe care nimeni în statul nostru nu l-a întrecut în renume" (*quo praeclarior in republica fuit nemo*)[85]. Dar, spirit clevetitor, nu-i poate trece cu vederea principelui al cărui „conaţional" era[86] afecţiunea dezonorantă faţă de Iulia Domna, ale cărei fapte i-au veştejit faima: „acestui om – scrie el –, atât de mare la ai săi şi la străini, i-au umbrit strălucirea gloriei adulterele soţiei sale, pentru care a avut o afecţiune atât de înjositoare, încât a păstrat-o alături de el şi după ce i s-a adus la cunoştinţă desfrânarea ei şi învinuirea de a fi participat la un complot"[87]; şi, dezamăgit, conchide sentenţios: „acest fapt e dezonorant, atât pentru un om neputincios cât şi pentru cei puternici, şi cu atât mai mult pentru cel din faţa căruia s-au dat înapoi nu simplii cetăţeni şi nici indivizii izolaţi ori ticăloşii, ci imperiile şi armatele şi chiar slăbiciunile omeneşti"[88]. Însă „povestea" nu se opreşte aici. Luând de bune, precum femeile pe care tocmai le detestă, bârfele de alcov exagerate până la absurd[89], Victor nu ezită să afirme că Iulia Domna a fost mama vitregă şi soţia lui Antoninus[90] – după el, unul dintre împăraţii buni ai Romei[91]; scena „căderii în ispită" a acestuia la vederea fermecătoarei syrience pare desprinsă dintr-un roman de scandal: „Într-adevăr, răpit de frumuseţea Iuliei, mama

[80] *Caes.*, 16, 8–9.

[81] W. Ameling, *Die Kinder des Marc Aurel und die Bildnistypuen der Faustina Minor*, în ZPE, 90, 1992, p. 147–176. Despre Faustina minor, cf. H. Temporini-Gräfin Vitzthum, *Die Familie der <Adoptivkaiser> von Traian bis Commodus*, în *Die Kaiserinnen Roms...*, p. 235–254.

[82] *Med.*, I, 17.

[83] Dio Cass., LXXI, 31; SHA, *Marc.*, XXVI, 5–9.

[84] SHA, *Marc.*, XXVI, 9.

[85] *Caes.*, 20, 6.

[86] Despre provenienţa din provincia *Africa* a lui Aurelius Victor, cf. N. Zugravu, *Studiu introductiv*, în Sextus Aurelius Victor, *op. cit.*, p. 14, nota 4.

[87] *Caes.*, 20, 23; de asemenea, SHA, *Seu.*, XVIII, 8.

[88] *Caes.*, 20, 24.

[89] Despre sursa alegaţiilor răutăcioase la adresa Iuliei Domna, cf. Dio Cass., LXXV, 15; LXXVIII, 24.

[90] *Caes.*, 21, 2.

[91] Vezi *Caes.*, 21, 2.

www.cimec.ro

sa vitregă, ale cărei isprăvi le-am amintit mai sus, a căutat să o ia de soție; când acea intrigantă, cu trupul dezgolit, s-a oferit privirii tânărului, ca și cum n-ar fi știut că era de față și el i-a spus: *Aș vrea, dacă-mi e îngăduit, să fii a mea*, ea, cu o și mai mare neruşinare (ca una care, odată cu hainele, lepădase și ruşinea), i-a răspuns: *Mă vrei? Ai toată îngăduința*"[92].

Ajungem astfel la un alt aspect al antifeminismului lui Victor – respingerea categorică a adulterului. Anticii au condamnat acest obicei care, după Iuvenalis, era mai vechi decât oricare altă fărădelege[93] și, sub Principat, devenise „un joc ușor" prin casele aristocrate[94] într-o manieră nu tocmai fermă[95]. Antichitatea târzie însă a ridicat tonul împotriva infidelității feminine, dar și a celei masculine, legislația imperială fiind, în această privință, de-un rigorism extrem[96] iar vehemența scriitorilor bisericești la unison[97]. De pildă, Salvianus, morocănosul preot din *Massilia* veacului V, considera adulterul un păcat mai grav decât prostituția: „După părerea mea, scria el, o casă de toleranță este mai puțin nelegiuită. Femeile care sunt acolo nu cunosc îndatoririle de soții și de aceea nu pătează ceea ce nu știu. Sunt, desigur, vinovate de păcatul neruşinării, dar nu sunt adultere"[98]. Însă, în ciuda dezaprobării oficiale, viciul n-a putut fi eradicat, încât nu e de mirare că episcopul Caesarius de *Arelate* se vedea nevoit să afirme – exagerând, cu siguranță – că, dacă toți bărbații care au concubine ar fi excomunicați, Biserica ar fi depopulată[99]. Din acest punct de vedere, Aurelius Victor e, deopotrivă, un moralist păgân și un adevărat prelat creștin. El detestă comportamentul afemeiat, mergând uneori până la incest, al unor împărați sau *tyranni* precum Gaius[100], Claudius[101], Nero[102], Domitianus[103], Gallienus[104], Victorinus[105], Carinus[106] și Maxentius[107], dar și infidelitatea unor împărătese precum soția lui Domitianus[108], cea a lui Marcus Aurelius[109],

[92] *Caes.*, 21, 3. Cf., de asemenea, SHA, *Carac.*, X, 2.

[93] Iuv., *Sat.*, VI, 25–26: „Crime multe născocise vârsta crâncenă de fier, / Era de argint începe cu spurcatul adulter".

[94] Iuv., *Sat.*, XI, 203–204; Sen., *Ben.*, III, 16, 3.

[95] Vezi, totuși, constituțiile lui Septimius Severus și Diocletianus privind adulterul femeilor – *CI*, IX, 9, 9; II, 4, 18.

[96] CTh, XI, 36, 4; Socr., HE, V, 18; Cassiod., *HE*, IX, 24; G. Clark, *op. cit.*, p. 35–36.

[97] Basil., *Ep.* 199, 34; Ambr., *In Hex.*, VII, 7, 18; Aug., *Civ.*, X, 25; Theod., *HPh*, *Petrus*, 12; G. Clark, *op. cit.*, p. 38–39.

[98] Salv., *Gub.*, VII, 3, 15.

[99] Caes., *Serm.* 42, 5; 43, 5; G. Clark, *op. cit.*, p. 38.

[100] *Caes.*, 3, 10.

[101] *Caes.*, 4, 11.

[102] *Caes.*, 5, 7–12.

[103] *Caes.*, 11, 2; 11, 5.

[104] *Caes.*, 33, 6; 33, 25.

[105] *Caes.*, 33, 12.

[106] *Caes.*, 39, 11.

[107] *Caes.*, 40, 19.

[108] *Caes.*, 11, 7.

[109] *Caes.*, 16, 2.

www.cimec.ro

Iulia Domna[110] și, bineînțeles, Messalina[111]. Cazul acestei „nimfomane" (Eugen Cizek), devenită încă din Antichitate sinonimă cu ceea ce Sandra Joshel numea „the propre name for uncontrolled female sexuality"[112], e binecunoscut[113], dar Aurelius Victor l-a înfățișat într-o notă ușor dramatică, din care se resimte crisparea omului gomos, disprețuitor al apucăturilor imorale. Soția lui Claudius, scria el, „ca și cum avea tot dreptul, comitea de-a valma adultere" (*quasi iure, adulteris utebatur*)[114]; reușind să și le ascundă „prin cunoscute tertipuri muierești" (*mulierum artibus*)[115], a ajuns la o așa îndrăzneală, încât, „uluitor" (*mirum*), „în casa soțului ei imperial, ea s-a măritat cu un alt bărbat decât împăratul"[116]. Și, cu o retorică implicită, care aproape o scoate din culpă pe Messalina, el lasă să se înțeleagă că, răspunzător de aceasta, nu era altul decât „nătângul" (*stolidus*) său consort[117], care plecase la Ostia „pentru a se desfăta și pentru ibovnice"[118]. Informația are un sâmbure de adevăr; Tacitus și Dio Cassius relatează că, într-adevăr, căsătoria din 48 a împărătesei cu Gaius Silius[119] a avut loc în timp ce Claudius se găsea la Ostia pentru a celebra o ceremonie religioasă[120], cel dintâi adăugând și amănuntul că aici s-a întâlnit și cu două curtezane „cu care... avea îndeosebi raporturi"[121]. Pentru istoricul nostru, doar acest detaliu a contat. Stă în firea celor scorțoși, probabil, să colporteze picanterii mărunte, ascunzându-și sub masca pretenției frivolitatea ținută în frâu.

Opusul xenofobiei față de femei nu e întotdeauna androfilia. Cu o ideologie al cărei fundament nu e locul să-l discutăm aici, Antichitatea greco-romană s-a arătat extrem de îngăduitoare față de pederastrie[122], dar în veacurile târzii ale

[110] *Caes.*, 20, 23; 21, 3.

[111] *Caes.*, 4, 6–7; 4, 11.

[112] S. Joshel, în J.P. Hallet, M.B. Skinner (eds.), *Roman Sexuality*, Princeton, 1997, p. 222.

[113] Vezi, mai recent, M.J. Hidalgo de la Vega, *La imagen de „la mala" emperatriz en el Alto Imperio: Mesalina, meretrix Augusta*, în *Gerión*, 2007, vol. Extra, p. 395–409.

[114] *Caes.*, 4, 6.

[115] *Caes.*, 4, 6.

[116] *Caes.*, 4, 11.

[117] *Caes.*, 4, 1.

[118] *Caes.*, 4, 11.

[119] Cf. Sen., *Apok.*, XIII; Iuv., *Sat.*, X, 330–345; Ios., *AI*, XX, 8, 1; Tac., *Ann.*, XI, 3; XI, 12; XI, 26–38; Suet., *Claud.*, 26, 2; 29, 3; 36; Dio Cass., LX, 31; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, IV, 5; E. Cizek, *Claudiu*, București, 2000, p. 231–243; F. Sampoli, *op. cit.*, p. 213–234.

[120] Tac., *Ann.*, XI, 26; Dio Cass., LX, 31.

[121] Tac., *Ann.*, XI, 29.

[122] D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, 1990; M. Gleason, *Making Men: Sophists ans Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995; E. Meyer-Ywiffelhoffer, *Im Zeichen des Phallus: Die Ordnung des Geschlechtslebens im Antiken Rom*, Frankfurt and New York, 1995; L. Hermans, *Bewust van Andere Lusten: Homoseksualiteit in het Romeinse Keizerrijk*, Amsterdam, 1995; H. P. Obermayer, *Martial und der Diskurs über Männliche „Homosexualität" in der Literatur der Frühen Kaiserzeit*, Tübingen, 1998; L. Foxhall, J. Salmon (eds.), *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London and New York, 1998; idem, *When Men were Men: Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity*, London, 1998; C.A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologoes of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford, 1999.

www.cimec.ro

acesteia, cu motivații asupra cărora iarăși nu e necesar să insistăm, homoerotismul a fost inclus printre moravurile inacceptabile[123]. Din acest punct de vedere, Aurelius Victor e un om al timpului său. El amintește de măsura luată de împăratul Philippus Arabs de interzicere a prostituției masculine[124], măsură întărită mai târziu de Constantinus I, dar a cărei eficiență s-a dovedit minimă; în termeni sallustieni și taciteici, breviatorul comentează: „cu toate acestea, ea încă persistă; fiindcă i s-a schimbat statutul, se practică cu și mai mare neruşinare, atâta timp cât oamenii sunt tot mai ahtiați după tot ce-i primejdios și le e interzis"[125]. În context, înfățișează, mai mult sau mai puțin explicit, ca pe o „patimă înjositoare" (*famoso ministerio*)[126] și o „culme a destrăbălării" (*maiore flagitio*)[127] pasiunea pentru semeni de același sex a lui Tiberius[128], Nero[129], Galba[130], Hadrianus[131], Heliogabalus[132], Maximianus Herculius[133] și Constans[134]. Subiectiv ca întotdeauna, nu-l pomenește pe Traianus, care era stăpânit de același viciu[135], dar cum ar fi putut veșteji imaginea unui principe despre care scria că „greu va mai fi de găsit cineva mai strălucit ca el în treburile politice sau militare" (*hoc aegre clarior domi seu militiae reperietur*)?[136]

Termenul de comparație pentru a-și exprima și mai mult aversiunea față de perversitatea masculină îl reprezintă tot femeile. Astfel, referindu-se la extravagantul Heliogabalus, scria: „Mai desfrânate ca el n-au fost nici măcar femeile necinstite ori dezmățate" (*hoc impurius ne improbae quidem aut petulantes mulieres fuere*)[137]. *Impurus* era una dintre noțiunile prin care autorii antici desemnau prostituatul masculin[138]. Aducând prin comportamentul său un afront lui *grauitas* romană[139], un asemenea bărbat primea calificativul aplicat practicanților de profesii infamante, al

[123] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, 1980; J.J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, Beacon Press, 1993.

[124] *Caes.*, 28, 6; cf., de asemenea, SHA, *Hel.*, XXXII, 5; *Alex. Seu.*, XXIV, 4.

[125] *Caes.*, 28, 7.

[126] *Caes.*, 14, 7.

[127] *Caes.*, 5, 7.

[128] *Caes.*, 2, 1.

[129] *Caes.*, 5, 7; 5, 11.

[130] *Caes.*, 6, 1.

[131] *Caes.*, 14, 6–9.

[132] *Caes.*, 23, 2.

[133] *Caes.*, 39, 46.

[134] *Caes.*, 41, 24.

[135] Dio Cass., LXVIII, 7; Iulian., *Caes.*, 311 C; 333 A; SHA, *Hadr.*, II, 7.

[136] *Caes.*, 13, 2.

[137] *Caes.*, 23, 2.

[138] La fel ca și *impudicus* („depravat, desfrânat"), *effeminatus* („feminizat, moleșit, nedemn de un bărbat"), *cinaedus* („tânăr desfrânat cu aplecări nenaturale, stricat"), *pathicus* („invertit, neruşinat, obscen"), *semiuir* („afemeiat, moleșit, desfrînat"), *mollis* („moleșit (de plăceri)") – vezi C.A. Williams, *op. cit.*; C. Edwards, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, în J.P. Hallet, M. B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, p. 66–95.

[139] *Ibidem*, p. 67.

www.cimec.ro

celor destinați „să servească plăcerii altora”[140], precum actorii, gladiatorii, curtezanele și prostituatele (*meretrices*)[141].

Există în *Historiae abbreuiatae* vreun exemplu feminin pozitiv? Răspunsul e mai degrabă negativ. Chiar și atunci când se referă la implicarea vreunei femei în viața publică, Aurelius Victor o face în termeni rezervați, scopul nefiind acela de a lăuda femeile, ci de a scoate în relief slăbiciunea bărbaților. Astfel, despre Hadrianus, amintește un motiv foarte răspândit în literatura antică, anume ocuparea tronului de către acesta „prin bunăvoința Plotinei, soția lui Traianus, care lăsase să se creadă că el a fost desemnat ca urmaș la domnie în testamentul soțului ei”[142]. De asemenea, referindu-se la situația dezastruoasă a Imperiului datorată indolenței lui Licinius Gallienus, scria că „niște bandiți sau o femeie domneau în Orient” (*Orienti latrones seu mulier dominaretur*)[143], *mulier* fiind, neîndoielnic, „războinica regină” palmyreană Zenobia[144]. Ideea lui Victor a dat roade într-o operă ulterioară, inspirată din breviarul său, *Scriptores Historiae Augustae*, unde, așa cum au arătat J.F. Gilliam[145] și Edmond Frézouls[146], autoul anonim a transferat tot ceea ce lipsea efeminatului Gallienus virilei Zenobia – *uox clara et uirilis, seueritas, ubi necessitas postulabat, tyrannorum, bonorum principum clementia, ubi pietas requirebat* („Avea o voce limpede și puternică. Manifesta severitatea proprie tiranilor când necesitatea o cerea, precum și bunăvoința împăraților buni când era nevoie de înțelegere”)[147]; *cuius ea castitas fuisse dicitur ut ne uirum suum quidem scierit nisi temptandis conceptionibus* („se spune că avea atâta castitate, încât nici pe bărbatul său nu l-a acceptat decât în momentele când dorea să procreeze”)[148]. Rămânând în perimetrul aceleiași domnii, Aurelius Victor menționează o altă femeie întreprinzătoare – Victoria, din Imperiul secesionist al Galliei, care, „după pierderea fiului ei Victorinus, câștigând, cu o mare sumă de bani, consimțământul legiunilor, îl proclamă împărat pe Tetricus, de obârșie nobilă, care era *praeses* în Aquitania”[149]. Așa cum a arătat

[140] *Ibidem*, p. 68.

[141] *Ibidem*, p. 66–95; Th.A. McGinn, *The Economy of Prostitution in the Roman World: A Study of Social History and the Brothel*, University of Michigan Press, 2004; Ch.A. Faraone, L.K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, 2006, *passim*.

[142] *Caes.*, 13, 13. Cf., de asemenea, Dio Cass., LXIX, 1; LXIX, 10; Eutr., VIII, 6, 1; SHA, *Hadr.*, IV, 1; IV, 6–7; IV, 10; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLII, 21.

[143] *Caes.*, 33, 3.

[144] Vezi N. Zugravu, *op. cit.*, p. 406, nota 619, cu izvoare și bibliografie; expresia dintre ghilimele reprezintă titlul celui de-al 5-lea capitol al lucrării lui Richard Stoneman, *Palmyra and its Empire: Zenobia's Revolt against Rome*, Ann Arbor, 1992.

[145] J. F. Gilliam, *Three passages in the* Historia Augusta: Gord. 21, 5 *and* 34, 2–6; Tyr. Trig. 30, 12, în *Bonner-Historia-Augusta-Colloquium 1968–1969*, Bonn, 1970, p. 107–110.

[146] E. Frézouls, *Le rôle politique des femmes dans l'Histoire Auguste*, în *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari, 1994, p. 133–135.

[147] SHA, *Tyr. trig.*, XXX, 16; E. Frézouls, *op. cit.*, p. 134.

[148] SHA, *Tyr. trig.*, XXX, 12; E. Frézouls, *op. cit.*

[149] *Caes.*, 33, 14.

www.cimec.ro

André Chastagnol, breviatorul se face responsabil de „une erreur grossière", o femeie cu acest nume şi cu atâta personalitate având toate şansele de a nu fi existat în realitate[150]. Dar, ca şi în cazul Zenobiei, ea a devenit mai apoi un simbol al comportamentului masculin, al bărbatului veritabil, al împăratului învingător, prin opoziţie cu molatecul şi, deci, neautenticul *princeps* Gallienus – *sordidissimus feminarum omnium*[151].

Pentru ca demersul nostru să fi fost complet ar fi trebuit să ştim dacă Aurelius Victor a fost căsătorit, dacă a avut copii sau dacă i s-a putut reproşa vreun viciu opus lui *sobrietas*. Din păcate, nici alţi autori antici, nici opera sa, a cărei editare recentă ne-a permis să-l înţelegem mai bine, nu ne oferă nici un detaliu în acest sens. Ştim doar că a trăit relativ mult pentru acea vreme; se născuse în jur de 320, în 388/9, aşadar la aproape 70 de ani, îndeplinind înalta magistratură de *praefectus Vrbi*[152]. În acest caz, presupunând că a supravieţuit *matrona*-ei sale, ne-am putea imagina că acest *sobrius* a pus să se inscripţioneze pe epitaful ei un text asemănător celui de pe piatra funerară a unei anume Claudia din veacul al II-lea î. H., de pe care se desprinde rolul reproductiv şi domestic rezervat femeii în societatea politică virilă romană: *Hospes quod deico paullum est asta ac pellege / heic est sepulcrum hau(d) pulcrum pulcrai feminae / nomen parentes nominarunt Claudiam / sum mareitum corde deilexit s{o}uo / gnatos duos creavit horunc alterum / in terra linquit alium sub terra locat / sermone lepido tum autem incessu commodo / domum servavit lanam fecit dixi abei* („Puţine, drumeţule, am eu a-ţi spune: te-opreşte şi cată la slove! / Aici e mormântul nu prea frumos al unei frumoase femei / Părinţii cu numele Claudia o numiră / Pe-al său soţ din tot sufletul ei l-a-ndrăgit / Adus-a pe lume doi fii, dintre care / Pe unul în viaţă îl lasă, pe altu-n ţărână îl pune. / Plăcută la vorbă, agilă la pas, / Ea casa vegheat-a şi lână a tors. / Atât avut-am a-ţi spune. Cu bine te du!")[153].

RIASSUNTO

Essere donna era uno «svantaggio» (G. Clark) nell'età tarda. È vero che la legislazione imperiale e i canoni ecclesiastici avevano alquanto migliorato lo statuto della famiglia, l'istituzione del matrimonio e il problema della sessualità – quindi, si può dire, anche la condizione della donna. È anche vero che

[150] A. Chastagnol, în *Histoire auguste. Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, édition bilingue latin-français, traduction du latin par A. Chastagnol, Paris 1994, p. 857–858.

[151] SHA, *Tyr. trig.*, XII, 11; XXX, 23; E. Frézouls, *op. cit.*, p. 135; Y. Roman, *Împăraţi şi senatori. Istoria politică a Imperiului Roman. Secolele I–IV*, traducere din limba franceză de M. Popescu, Bucureşti, 2001, p. 26–29.

[152] CIL, VI, 1186; N. Zugravu, *Studiu introductiv*, în Sextus Aurelius Victor, *op. cit.*, p. 14–15, cu bibliografie.

[153] CIL, VI, 15346 = I, 1211 = *ILLRP*, 973 = *AÉ*, 2001, 11; D. Gourevitch, M.-Th. Raepsaet-Charlier, *La femme dans la Rome antique*, Hachete Littératures, 2001, p. 20. Traducere de Mihaela Paraschiv.

www.cimec.ro

la nuova morale dell'epoca, con origini sia nelle versioni intellettualizzate del paganesimo tardivo, sia nel cristianesimo trionfante, promuoveva valori trascurati o ignorati prima, che permettevano alla donna di superare il suo statuto, aumentando il rispetto per la propria persona. Però, senza dimenticare le *exempla* di *feminae potentissimae* politicamente, i modelli di pietà e di devozione quasi santa, i spiriti elevati, la società dell'età tarda è rimasta androcentrica, anzi, di un «estremo misoginismo» in alcuni territori (S. Ashbrook Harvey).

Tra i misogini dell'Antichità tardiva possiamo ricordare anche Aurelio Vittore, autore (358–360) di alcune *Historiae abbreuiatae*, una storia dell'Impero da Augusto a Constanzo II stesa in uno stile personale, senza i rigori di un comandamento aulico, contaminato completamente da soggettivismo e morale, che conferisce autenticità alle sue idee e ai suoi giudizi di valore. L'oggetto principale della sua antipatia non sono le donne. La precedenza è concessa alla casta militare, che, chiaramente, non poteva sopportare. A questo segue da vicino la tentacolare burocrazia imperiale, caratterizzata come insolitamente «tremenda» (*magis atrox nihil*). Seguono le donne. A differenza dei suoi risentimenti verso i *milites*, *ministri* e *apparitores*, che acquista a volte delle forme viscerali, il suo antifemminismo non è cosi aspro. Aurelio Vittore non è un misogino simile a Giovenale nella *Satira VI*. Come anche nel caso dei suoi contemporanei pagani o cristiani, il suo misoginismo non deve essere capito nel senso etimologico della parola – *misogynia*, *-as* – «odio contro le donne» – ma piuttosto, come un'atteggiamento di rifiuto dell'implicazione pubblica della donna e di desiderio di mantenerla in uno stato di assoluta subordinazione nelle relazioni matrimoniali. Si tratta, in fondo, di un'atteggiamento molto conservatore. In un mondo nuovo, il nostro storico, egli stesso un *homo nouus*, si dimostrava molto antiquato, un uomo di una *sobrietas* esemplare (*uirum sobrietatis gratia aemulandum*), come scriveva Ammiano Marcellino.

L'opinione di Aurelio Vittore sulle donne può essere dedotta non dai fatti noti, presi dalle sue fonti, ma dai commenti personali e dalle riflessioni moralizzanti fatte in in base a questi dati. Secondo il nostro storico, le figure femminili sono destinate a turbare l'ordine delle cose tanto sul piano pubblico quanto su quello privato. Un altro motivo dell'antipatia di Aurelio Vittore per le donne è il fatto che loro, con il loro comportamento licenzioso, possono macchiare la reputazione di un bravo imperatore; la dipendenza dalle donne è un difetto. Un'altra caratteristica dell'antifemminismo di Vittore è il rifiuto categorico dell'adulterio. Egli detesta il comportamento donnaiolo, che porta a volte all'incesto, noto comportamento di alcuni imperatori o *tyranni*.

Esiste nella *Historiae abbreuiatae* qualche esempio femminile positivo? La risposta è piuttosto negativa. Anche quando si riferisce alla partecipazione di qualche donna nella vita pubblica, Aurelio Vittore è molto riservato, infatti non ha lo scopo di lodare le donne, ma di sottolineare la debolezza degli uomini.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza"
din Iaşi

www.cimec.ro

www.cimec.ro

UN TOPOS METASEMEMIC VETERO-TESTAMENTAR ŞI EXEGEZA LACTANŢIANĂ

În cartea a IV-a a tratatului *Institutiones divinae*, intitulată *De vera sapientia et religione*, Lactantius consideră oportun să interpreteze – probabil nemulţumit de primirea curentă – fenomenul circumciziei. Iată argumentaţia scriitorului creştin: *Nam illa carnis circumcisio caret utique ratione, quia si deus id vellet, sic a principio formasset hominem, ut praeputium non haberet: sed huius secundae circumcisionis figura erat significans nudandum esse pectus, id est aperto et simplici corde oportere nos vivere, quoniam pars illa corporis quae circumciditur habet quandam similitudinem cordis et est pudenda. Ob hanc causam deus nudari eam iussit, ut hoc argumento nos admoneret, ne involutum pectus habeamus, id est ne quod pudendum facinus intra conscientiae secreta velemus. Haec est cordis circumcisio, de qua prophetae loquuntur: quam deus a carne mortali ad animam transtulit, quae sola mansura est. Volens enim vitae ac saluti nostrae pro aeterna sua pietate consulere, paenitentiam nobis in illa circumcisione proposuit, ut si cor nudaverimus, id est si peccata nostra confessi satis deo fecerimus, veniam consequamur, quae contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo qui non faciem sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur.* (*Inst.*, IV, 17, 14–17).

Apologetul porneşte de la îndemnul transmis prin glasul profetului: Ὅτι τάδε λέγει κύριος τοῖς ἀνδράσιν Ιουδα καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ιερουσαλημ· νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα καὶ μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθαις. περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, ἄνδρες Ιουδα καὶ οἱ κατοικοῦντες Ιερουσαλημ, μὴ ἐξέλθῃ ὡς πῦρ ὁ θυμός μου καὶ ἐκκαυθήσεται καὶ οὐκ ἔσται ὁ σβέσων ἀπὸ προσώπου πονηρίας ἐπιτηδευμάτων ὑμῶν (*Ieremia*, 4, 3–4). Textul vetero-testamentar, în varianta lactanţiană, îşi conţine germenul interpretării: *Haec dicit dominus viris Iuda et qui inhabitant in Hierusalem: Renovate inter vos novitatem et ne seminaveritis in spinis. Circumcidite vos deo vestro et circumcidite praeputium cordis vestri, ne exeat ira mea sicut ignis et non sit qui extinguat.* (*Inst.*, IV, 17, 8). Prin suprapunerea textelor, ceea ce nu-şi are echivalenţă deplină în cuvântul profetului este exhortaţia: *circumcidite praeputium cordis vestri* (în timp ce profetul recomandă circumcizia *inimii împietrite*, σκληροκαρδίαν), căreia apologetul îi va dezvălui sensul: *Secundam circumcisionem futuram esse dixit non carnis, sicut fuit prima, qua etiamnunc Iudaei utuntur, sed cordis ac spiritus, quam tradidit Christus.* (*Inst.*, IV, 17, 10).

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 133–138

www.cimec.ro

Lactantius are grijă să confirme şi cu alte citate „metafora" circumciziei. Astfel, cuvintele lui Moise: *Καὶ περικαθαριεῖ κύριος τὴν καρδίαν σου καὶ τὴν καρδίαν τοῦ σπέρματός σου ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου* (*Deuteronom*, 30, 6), se regăsesc aproximativ identic în scriitorul creştin: *In novissimis diebus circumcidet deus cor tuum ad dominum deum tuum amandum.* (*Inst.*, IV, 17, 9), deşi termenul biblic este περικαθαίρω, şi nu περιτέμνω, Lactantius luându-şi libertatea echivalării lor.

Ca să ne argumentăm disponibilitatea colocvială, încât să nu zică Lactantius că a vorbit unor urechi neiniţiate în taina ascultării cuvântului restaurator de fiinţă, îi amintim retorului şi apologetului şi alte ocurenţe ale metasememului *tăierii împrejur* şi anume acelea întâlnite tot în *Ieremia*: *Πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν* (9, 26) şi în *Deuteronom*: *Καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ σκληρυνεῖτε ἔτι* (10, 16). Profetul este însă dispus să integreze în circuitul metasememic şi un alt organ emblematic al corpului omenesc purtător de simţire: urechea. Spune acelaşi profet: *Πρὸς τίνα λαλήσω καὶ διαμαρτύρωμαι καὶ ἀκούσεται; ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ οὐ δύνανται ἀκούειν* (*Ieremia*, 6, 10). Demersul retoric a plăcut şi autorului neotestamentar, care, în *Fapte*, 7, 51, încarcă metafora, alăturând cei doi termeni: *Σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς.*

Profetul nu a antrenat (fericit lucru!) în jocul ambiguizării expresiei – prin încălcarea regulilor de combinare a cuvintelor, prin transplantarea elementelor specifice unui context în alt context şi evidenţierea conotaţiilor – şi alte organe ale simţurilor. Argumentele *pro* n-ar fi lipsit, cum nu lipsesc nici astăzi: „Să fim cu ochii în patru la hrana auditivă... la agresiunile olfactive... vizuale", pentru că „totul este hrană", iar „omul este rezultatul a ceea ce absoarbe", ne îndeamnă clasicistul Jean Biès în *cuvinte de urgenţă*"[1]. Nu considerăm că profetul prin alegerea urechii a intenţionat departajarea simţurilor, ierarhizarea lor, chiar dacă *vestea cea bună* a fost primită de Maria prin acest vas ales[2]. Opţiunea este pur metaforică, pentru că vocea ecleziastului cheamă la euharistie, prin purificare de tot ceea ce este murdar şi steril, toate simţurile, interzicându-le deprinderilor instinctive. Sporind atenţia faţă de simţuri, sinele se înalţă spre domeniul valorilor absolute; perfecţionându-şi discursul interior, el deschide experienţa unui logos care ne transcende. Nu poetizarea corpului omenesc, ci pregătirea lui pentru receptarea

[1] Jean Biès, *Iluminări pentru vremurile de pe urmă*, traducere de Mihail Albin Popescu, Bucureşti, 2001, p. 54.

[2] Sintagma consacrată de *Fapte*, 9, 15 vizează coordonatele metaforei revelatorii, care îndepărtează sufletul de reprezentări sensibile, pe când aici avem de-a face cu o metaforă plasticizantă, mai aproape de *catahreză*, „vasul" nefiind altceva decât „pâlnia" urechii.

www.cimec.ro

structurilor divinului măsoară neliniştea profetului. Inima, ca întreg al simţirii, şi urechea, ca parte, vorbesc suficient despre modalitatea de transgresare a faptului terestru spre iluminare. Transparenţa inspirată a fost găsită şi profetul o foloseşte în limitele cuvenitului. El este preocupat în cel mai înalt grad de esenţializarea rostirii, iar aceasta se realizează, în situaţia dată, prin proiecţie metaforică[3].

În mod cert, ne aflăm în faţa unui *topos* metasememic de intensitate revelatorie, creat de textul vetero-testamentar şi agreat de retorica genului. Încercăm să-i demontăm mecanismul interior pentru a-i lămuri regimul de funcţionare; călăuză ne va fi discursul lactanţian.

Găsim în textul *Instituţiilor divine* termenul de retorică clasică: *figura*, pe care Quintilian o prezintă drept *in sensu vel sermone aliqua a vulgari et simplici specie cum ratione mutatio* (*Inst. or.*, IX,1,11). Apreciem totuşi *figura* pe care o desăvârşeşte această deviere de la norma literalităţii drept metaforă (*metaphora*, în limba greacă, *translatio*, în limba latină), un trop deci[4], ea întrunind, în stilistica actuală, atributele metasememului: înlocuieşte un semem prin altul, conţinutul unui cuvânt (tăiere împrejur, în situaţia dată) prin conţinutul altuia (iniţiere în iubirea lui Dumnezeu), semnificatul prim cedând în faţa noului semnificat[5]. Lactantius reactualizează această metaforă, explicând-o şi relevându-i virtuţile de sens şi de expresie.

Un element care face din metafora circumciziei un *topos metasememic* este distanţa pe care o aşază între termenul figurat (iniţiere în taina divină) şi cel propriu (tăiere împrejur), în limbaj tradiţional, iar în terminologia actuală a neoretoricii între termenul de plecare (P) şi cel de sosire (S). „E de aşteptat ca o metaforă să fie cu atât mai pertinentă cu cât aparţine unui câmp semantic mai restrâns"[6]. Într-adevăr, câmpul semantic pe care îl deschide lexemul *circumcizie* este cât se poate de pauper (a se consulta DEX-ul: un singur sens!) şi de concret; de aici şi până la circumcizia inimii este cale lungă, implicând „un efect de filtru, adică restructurarea semelor comune celor doi termeni"[7]. Abaterea semantică din care se revendică metafora constă în neconcordanţa (distanţa creată) între axa sintagmatică (dominând

[3] Metafora – în general vorbind – a fost agreată ca trop metasememic şi de antici şi de moderni: *...ita iucunda atque nitida ut in oratione quamlibet clara proprio tamen lumine eluceat* (...) *praestat ne ulli rei nomen deesse videatur*, spune Quintilian (*Inst. or.*, VIII, 6, 4–5), iar Umberto Eco numeşte metafora „cea mai luminoasă, mai necesară şi mai frecventă dintre tropi (*apud* Emilia Parpală, *Introducere în estetică*, Craiova, 2006, p. 154).

[4] Menţionăm *tropul* în accepţiunea lui Quintilian: *Tropos est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio* (VIII, 6, 1); *Est igitur tropos sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia* (IX, 1, 4).

[5] Cf. Emilia Parpală, *op. cit.*, p. 151, cu trimitere la: Grupul μ, *Retorica generală*, traducere în limba română, Bucureşti, 1974, p. 133.

[6] Elena Slave, *Metafora în limba română*, Bucureşti, 1991, p. 11.

[7] *Ibidem*, citându-l pe Max Black. (Reiese clar că nu despre o metaforă anume se poartă discuţia aici.)

www.cimec.ro

planul expresiei) şi axa paradigmatică (din planul conţinutului), sintagma *circumcizia inimii* punând alături două paradigme diametral opuse: aceea a cărnii (tăierea prepuţului) şi, respectiv, a spiritului celest sălăşluind în inimă. Prin urmare, avem de-a face cu reducerea „distanţei sintagmatice a unor elemente paradigmatice depărtate"[8]. Lactantius retorul vede şi el cum „solidaritatea lexicală" (Eugeniu Coşeriu) a termenului propriu este minată, „raportul sintagmatic de implicaţie" (Elena Slave) *tăiere împrejur* → *prepuţ* fiind abandonat, ca, prin deviere semantică, să se ajungă „de la carnea muritoare la suflet", adică – tot după cuvântul retorului – la „adâncul conştiinţei". Punând alături, în vecinătate sintagmatică, vocabule situate îndeobşte la polii opuşi ai logicii discursive creştine (dar şi precreştine), vocabule aparţinând unor paradigme radical diferite: sensibilul, respectiv raţionalul, Lactantius încearcă, pe urmele textului scripturistic, să prindă ceva din esenţialul inefabil, supradiscursiv, fără a-şi pierde încrederea în cuvânt şi, mai ales, aşa cum i se cuvine unui retor, în logica argumentaţiei: *Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati* (*Inst.*, IV, 9, 3).

Apologetul – după cum am văzut – se încântă de metafora circumciziei, de angajamentul ei metafizic într-o viziune globalizantă, în sensul că trupul în totalitate poate fi proiectat în perspectiva sacralităţii; privirea umană este totuşi privilegiată, pentru că ea conectează fiinţa nemijlocit şi în exclusivitate la divin. Nu propunem exemple care să susţină această afirmaţie, întrucât ea constituie subiectul unor dezbateri aparte în studiul monografic despre Lactantius – scriitor creştin şi umanist paideic[9]; menţionăm însă, în context metasememic lactanţian, statura umană dreaptă (*status rectus*), privirea sublimă (*vultus sublimis*), ca termeni metaforici plasticizanţi, cu revendicare şi din Scriptură, dar – predilect – din înţelepciunea „celui mai înţelept dintre filosofi" (*omnium sapientissimus*, *Inst.div.*, I, 5, 23). Iată ce spune Platon despre folosul nostru cel mai de preţ – văzul: *Ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. Νῦν δ'ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν* (*Timaios*, 47 a–b). Este textul ale cărui reverberaţii se regăsesc în *Inst.*

[8] Solomon Marcus, *Poetica matematică*, Bucureşti 1970, p. 46: „Această tendinţă de încălcare a concordanţei dintre distanţa paradigmatică şi cea sintagmatică oferă un cadru adecvat de tratare a numeroase tipuri de figuri poetice şi, în special, a celor de tip metaforic".

[9] Cf. Petru Pistol, *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, Râmnicu-Vâlcea, 2000, cap. *Lactantius între promisiunea divină şi seducţia vieţii*, p. 51 şi *Înţelegerea umană a afectelor*, p. 168.

www.cimec.ro

div., Lactantius *platonizând*, mediind deci între cele două lumi distincte, *mundus sensibilis* şi *mundus intelligibilis*, întru concilierea ideii şi fenomenului. Iar vehiculul prin care apologetul se/ne integrează „siajului" academic este metafora – cuvânt, trop creator de limbaj, întrucât doar metafora plasticizantă, metafora – cuvânt (Paul Ricoeur), are valoare contextuală, generează deci limbaj[10].

Citatul din Platon nu-l aflăm menţionat ca atare în aparatul critic al textului lactanţian (*cf., e.g.*, ediţia S. Brandt – G. Laubmann). Facem însă trimiterea în virtutea atributelor locului comun ca spaţiu al convergenţelor de idei. Distanţa dintre textul platonic şi cel lactanţian este aceea dintre metafora revelatorie şi metafora plasticizantă. Cicero l-a numit pe Platon *longe omnium in dicendo gravissimo (-us) et eloquentissimo (-us)*, pentru că – ne /se explică oratorul – filosoful *„de rebus ab civilibus controversiis remotissimis divinitus est locutus"* (*De oratore*, I, 11). Dar a vorbi inspirat despre un referent care transcende realitatea înseamnă investigare a tainei, hermeneutică a misterului, în timp ce apologetul creştin, exeget (prezumtiv) al textului profan, precum – am văzut mai sus – al celui biblic, tălmăceşte spre o înţelegere comună acele transparenţe revelatorii. El nu excelează în *imponderabile* de limbaj, care, prin graţia articulării, să sugereze profunzimea gândului religios.

Retorica înscrie limba în postulatul iubirii: ea se cere redescoperită, recreată cu orice prilej, nu ca un bun comun, ci ca *umanitate depozitară* (Philon din Alexandria), în intenţia de a aduce cuvântul – după mărturisirea biblică – în ipostaza de *cuvânt al vieţii*. Metafora circumciziei, prin confruntarea între P şi S, între agentul comunicării în transcendent (inimă ori ureche) şi imanenţa cărnii, lărgeşte zona de intersecţie semică a acestora, relativizând – prin contaminare – absolutul şi esenţializând relativul. Astfel, construcţia metaforică, prezervându-i fiinţei umane determinările deopotrivă naturale şi spirituale, sporeşte „densitatea sugestivă" (Solomon Marcus) a expresiei, propunând-o mentalului colectiv.

Cicero considera că, aşa cum veşmintele au apărut din necesitate, devenind cu timpul podoabă, metafora s-a născut din indigenţa limbii, ca apoi să ajungă un lux al acesteia[11]. Într-adevăr, tăierea împrejur a inimii denotă rafinament şi talie a limbajului, precum şi – mai ales – un nou statut al fiinţării. Iar dacă vom constata că Lactantius a ridicat circumcizia de la o practică bicisnică la argument filosofic al iniţierii în iubirea lui Dumnezeu, propunându-ne-o – pe urmele profetului – ca

[10] Pentru filosoful limbii metafora plasticizantă este *metafora-cuvânt*, iar metafora revelatorie, purtătoare de transparenţe sugestive, *metafora-enunţ*.

[11] Marcus Tullius Cicero, *De oratore*, III, 38: *Quem (modum trasferendi verbi) necessitas genuit inopia coacta et angustiis, post autem delectatio iucunditasque celebravit. Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi tralatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis.* Statutul primar al metaforei, când limba nevoieşte întru afirmare, pare să fie asumat în stilistica actuală de metafora plasticizantă, care suplineşte precarităţi de limbaj.

www.cimec.ro

„penitență" spre mântuire, înseamnă că pe drept cuvânt filosofia limbajului consideră că retorica a strălucit cândva tocmai din conlucrarea ei cu filosofia, aceasta unind diversitatea ramurilor retoricii, metafora împlinindu-şi astfel dubla funcție: ornamentală şi cognitivă[12].

RÉSUMÉ

La présence de la métaphore révélatrice dans le texte vétéro-testamentaire suppose l'approfondissement des sentiments au niveau de la conscience religieuse. La métaphore révélatrice est un pont ancré à une extrémité dans l'immanence, et à l'autre dans une „au-delà du soi" de l'homme; elle ouvre la voie de la connaissance divine, mais seulement après avoir acquis des habiletés d'oiseau, *ὄρνιθος τρόπος* – dit Philon d'Alexandrie. Dans la situation donnée, la voie c'est la conversion d'un fait divers (circoncision), en fait révélateur, de conscience. Et la conversion est un nom que revendique la métaphore.

Nous soulignons l'adhésion programmée – on dirait – de Lactance à la métaphore révélatrice, „conjurée" par le statut de l'existence dans l'horizon miraculeux du mystère. En effet, ce qui lui réussit, ce n'est pourtant que la fonction rhétorique (persuasive) de la métaphore, source de relevance et de vigueur du mot. Est-ce beaucoup, est-ce moins... C'est tant *quantum mea mediocritas tulit*, dit Lactance, partageant sa croyance entre le pouvoir d'illumination du mot et l'impuissance humaine par rapport au Logos qui nous transcende.

Universitatea din Piteşti

[12] „Retorica lui Aristotel este o disciplină domesticită, solid legată de filosofie prin teoria argumentației"; pierzând „acel *nexus* care o lega de filosofie prin mijlocirea dialecticii (...) retorica devenea o disciplină rătăcitoare şi frivolă" (Paul Ricoeur, *Metafora vie*, traducere şi cuvânt-înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, 1984, p. 19–21; operă la care s-a făcut referire şi mai sus).

www.cimec.ro

RAMIRO DONCIU

L'HISPANIE SOUS L'EMPEREUR MAXENCE (307–310)

La question du gouvernement de Maxence sur le diocèse d'Hispanie comporte une solution incertaine, faute de preuves indubitables, concrétisées dans les sources historiques. Il n'y a pas d'inscriptions (y compris les pierres milliaires*), de monnaies frappées par les ateliers locaux à son nom[1], de mentions directes dans les sources littéraires ou l'inventaire archéologique qui pourrait confirmer l'autorité de Maxence sur l'Hispanie, pendant 306–312.

Les dates historiques dont nous disposons disent que, théoriquement, pendant cette période, ce diocèse aurait pu se trouver sous l'autorité soit de Sévère (entre 25 juillet 306 – mort de Constance, et juillet 307 – son abdication forcée devant Maximien), soit de Constantin (irrévocablement, depuis le 25 juillet 306), soit de Maxence (à partir de juillet 307 – abdication de Sévère, jusqu'en juin 310 – Constantin se fait reconnaître auguste par Galère).

L'historiographie contemporaine polémique encore sur ce sujet et ce n'est pas seulement l'autorité de quelconque empereur sous l'Hispanie en dispute, mais aussi leurs périodes respectives d'autorité là-bas. Par exemple, dans les Panégyriques Latins, éd. Nixon – Rodgers[2], l'opinion des éditeurs est que Maxence n'a jamais eu d'autorité sur la Péninsule Ibérique. Fr. Paschoud nous dit, dans son édition de Zosime[3], que l'Hispanie s'est trouvée dans la possession de Maxence jusqu'au moment de l'usurpation de Domitius Alexander en Afrique (309), quand le diocèse a été perdu au profit de Constantin. Adelina Arnaldi[4] croit que l'Hispanie est entrée sous le contrôle de Constantin en 307, après la défaite de Sévère (ce qui signifie l'exclusion de l'autorité de Maxence), et E. Stein cède la péninsule à Maxence jusqu'en 310[5].

* En ce qui concerne le milliaire de Hutar d'Albanchez, commenté par M. Christol et P. Sillières (*Constantin et la Peninsule Ibérique à propos d'un nouveau milliaire*, « Revue des Études Anciennes », 80, 1980, p. 70–80), il ne peut pas être consideré comme une preuve irréfutable, malgré la démonstration y faite, au moins à cause de la présence des deux palmes, au bas au texte.

[1] Les nécessités de monnayage du diocèse étaient assurées, à l'époque, par les ateliers des diocèses voisins: Lugdunum, Ticinum, Treveri etc. (v. RIC 5A, p. 17–18).

[2] *Panegyrici Latini, In Praise of Later Roman Emperors,* introd., trad. et comment. C.E.V. Nixon et B.Saylor Rodgers, éd. text. lat. R.A.B.Mynors, Berkley and Los Angeles, 1994, p. 354, n. 48.

[3] Zos. *Histoire Nouvelle, I–II,* t. I, éd. Fr.Paschoud, Paris, 2000, p. 214, n. 20.

[4] Arnaldi, A., *Osservazioni sul convegno di Carnuntum*, „Memorie dell'Istituto lombardo", Accademia di scienze e lettere 35, 4, 1975, p. 220.

[5] Stein. E., *Histoire du Bas-Empire 1*, éd. J.R.Palanque, Paris, 1959, p. 87; à n. 17* de la p. 435, il affirme que le domaine administré directement par un *Caesar* ne pouvait pas être plus grand que celui de son *Augustus*, donc l'Hispanie devait passer à Sévère; Creed (Lactance, *De mortibus persecutorum,* éd. J.L. Creed, Oxford, 1984, p. 89, com. 8, n. 3) donne raison à Lactance, quand l'écrivain antique accorde l'Hispanie à Maximien, avec l'Italie et l'Afrique (DMP 8, 3); J. Moreau, dans son édition de Lactance, *De la mort des persécuteurs,* Paris, 1954, p. 252, ne soutient pas l'explication, parce que, bien qu'il soit, peut-être, rationnelle, elle reste incontrôlable; l'opinion de Moreau semble être partagée par Palanque, dans son édition de l'ouvrage de Stein (p. 435, n. 17).

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 139–152

www.cimec.ro

À son tour, T. Barnes[6] ne croit pas que Maxence ait jamais contrôlé ce diocèse, qui est passé de Constance directement à Constantin, alors que P. Bastien[7] et M. Cullhed[8] considèrent décisive l'absence de toute inscription y prouvant l'autorité de Maxence, ce qui signifierait l'inexistence du fait. La même idée est soutenue par P. Barceló[9], qui est d'avis que la conquête de l'Hispanie par Constantin n'est pas mentionnée dans les Panégyriques, parce que le diocèse serait passé sans difficultés à celui-ci, déjà depuis juillet 306. En fait, l'historiographie moderne a toujours considéré comme « traditionnelle l'appartenance de l'Hispanie à la Gaule » déjà depuis les temps des empereurs gallo-romains[10]. Enfin, bien qu'on puisse continuer avec les exemples, A. Demandt[11] croit que le passage du diocèse sous l'autorité de Constantin s'est fait en 309, à la suite des difficultés politiques auxquelles Maxence devait faire face pendant ce temps-là, et L. Pietri nous dit que l'Hispanie, l'Italie et l'Afrique sont passés ensemble sous l'autorité de Maxence, c'est-à-dire a partir d'octobre 306[12]. En bref, on peut dire que les historiens contemporains tirent des conclusions contradictoires se basant toujours sur la même petite quantité de données historiques concernant la question, d'indices qui ne peuvent pas être décisifs pour aucun des deux empereurs: Maxence et Constantin. Il s'ensuit qu'il est nécessaire de trouver de nouvelles preuves archéologiques irréfutables en faveur de l'un ou de l'autre, ou, jusqu'à cette improbable révélation, il faut examiner encore une fois les sources historiques datant de cette période.

Si ce diocèse appartenait à Constance, comme héritier de Maximien, il ne pouvait se trouver légalement – entre la mort de Constance (25 juillet 306) et l'abdication de Sévère à Ravenne (juillet 307) – que sous l'autorité de Sévère[13]. Sévère n'a pas été confirmé *Augustus* immédiatement après la mort de Constance, mais, selon Lactance, seulement au moment où Galère a accepté Constantin comme *Caesar*[14], ce qui pouvait représenter quelques semaines de plus, par rapport au temps normalement nécessaire pour transmettre la nouvelle sur le circuit Eboracum – Sirmium – Mediolanum. Pendant ces semaines, Galère a réfléchi à une solution pour résoudre un problème inédit pour le système tétrarchique, à savoir l'imposition

[6] Barnes, T.D., *The new Empire of Diocletian and Constantine,* Cambridge, London, 1982, p. 13.

[7] Bastien, P., *Le pseudo-atélier monétaire de Tarragone,* «Latomus» XXXVIII, 1979, p. 108–109.

[8] Cullhed, M., *Conservator urbis suae. Studies in thePolitics and Propaganda of the Emperor Maxentius*, Stockholm, 1994, p. 69.

[9] Barceló, P., *Die Religionspolitik Kaisers Constantin des Großen vor der Schlacht an der milvischen Brücke (312)*, «Hermes» 116, 1988, p. 87.

[10] Jullian, C., *Histoire de la Gaule VII*, Paris, 1926, p. 73.

[11] Demandt, A., *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian. 284–565 n. Chr.*, München, 1988, p. 46.

[12] Pietri, L., *La résistance: De la polémique païenne à la persécution de Dioclétien*, en *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, II, Paris, 1995, p. 180.

[13] Zos. II 10, 2; Lact. DMP 26, 10; v. Zos. éd. Paschoud, p. 209, n. 16.

[14] Lact. DMP 25, 5.

www.cimec.ro

par l'armée d'un général à la tête de l'empire. Deux décennies auparavant, Dioclétien avait créé la Tétrarchie justement pour éviter de tels événements, qui étaient parmi les causes de la crise du IIIe siècle. En fait, Sévère aurait du remplacer automatiquement Constance et les hésitations de Galère étaient dues au mépris témoigné par Constantin pour les règles de la Tétrarchie concernant la succession. Donc, Sévère n'était pas coupable de rien et, par conséquence, c'était lui, confirmé officiellement comme *Augustus* ou pas, l'administrateur légal de l'Hispanie et de tout le reste de l'ouest de l'empire. En tant qu'auguste et à l'ordre de Galère, il est parti pour Rome, probablement en février 307, avec les légions sous sa commande, pour y établir la loi tétrarchique. Le défaitisme de ses soldats et la trahison de plusieurs d'entre eux l'ont obligé de s'enfuir, pendant le printemps du 307, dans la forteresse solide de Ravenne[15]. Maximien est parti d'urgence vers cette cité pour discuter avec Sévère. Sans doute, Sévère a informé tout de suite Galère sur tout ce qui s'était passé et lui a demandé de l'aide. Il n'est pas limpide pourquoi le *Maximus Augustus* n'a pas du tout envoyé le secours sollicité et, surtout, il ne semble pas qu'il ait fait quelque chose pour aider Sévère. Pour Galère, il était assez claire, probablement, que Rome ne pouvait pas être conquise comme une ville quelconque et qu'il avait besoin de préparatifs spéciaux, qui ne pouvaient pas être achevés rapidement. Mais le supposé silence de Galère face à Sévère ne trouve, au moins pour le moment, aucune explication. Finalement, Maximien a réussi à convaincre Sévère de quitter la forteresse et d'abdiquer, en usant, probablement, l'argument fort qu'il aurait été abandonné par Galère (juillet 307)[16].

[15] Zos. X 10, 1–2; Lact. DMP 26, 8–9; Eutrop., *Breviarium ab urbe condita*, X 2, 4, éd et trad. J. Helleguarc'h, Paris, 1999.

[16] Le problème de la fin de Sévère est en dispute, à cause d'indices contradictoires fournis par les sources; en ce qui concerne la date précise de sa mort, elle semble être, assez sûre, le 16 septembre 307 (v. Zos., éd. Paschoud, p. 210, n. 16); suivant la logique de la succession des événements, de 28 octobre 306 à 16 septembre 307, on peut estimer que Galère, qui se trouvait à ce moment-là en Illyricum, a appris en novembre la nouvelle de la rébellion de Rome et a transmis à Sévère l'ordre de répression; vers la fin de novembre/début décembre, Sévère, qui se trouvait à Mediolanum, a appris l'ordre de marche vers Rome et a commencé les préparatifs; vu que c'était l'hiver, il ne pouvait pas partir plus tôt que février 307; devant Rome, il s'est vu abandonné par ses militaires (mars) et décide la retraite vers Ravenne, où il arrive et se fortifie en avril; c'est ici que Maximien le trouve et ceci, en échouant dans sa tentative de pénétrer par force dans la ville, a réussi, en échange, le convaincre de se livrer et d'abdiquer, le plus probable en juillet 307; l'intervalle entre sa clôture dans la forteresse et sa remise à Maximien est de 2–3 mois, pendant lesquels Sévère a attendu sûrement l'aide de Galère, qui n'est pas venu; les émissions monétaires datant de ces mois reflètent précisément les modifications produites: le printemps/l'été de 307, Maximien avance du titre de *Senior Augustus* (RIC VI, p. 369, n. 145) à celui de *Augustus* en fonction, parce qu'il avait commencé les opérations militaires contre Sévère (RIC VI, p. 369, n. 146-NN les deux monnaies sont les variantes de la même émission, donc elles ont été frappées/matricées l'une après l'autre); après la capitulation de Sévère, Maxence est présenté comme *Imperator Augustus* sur les avers des asses (RIC VI, p. 371, n. 162–163, datés pendant l'été de 307); sans fournir d'explications, D. Kienast, *Römische Kaisertabelle,* Darmstadt, 1996, p. 277, semble soutenir le même mois de juillet pour l'abdication de Sévère.

www.cimec.ro

Donc, quand Sévère a été obligé à renoncer à son *imperium*, il a renoncé aussi à l'Hispanie et Maximien a laissé en héritage ce diocèse, comme tous les autres, à son fils. Il n'est pas nécessaire, à mon avis, de faire appel à une démonstration spéciale pour prouver que Maximien n'a pas forcé Sévère à déposer la pourpre impériale pour la transmettre à Constantin, comme héritier de Constance, mais à son fils Maxence, qui devait recevoir tout le patrimoine de l'auguste détrôné à Ravenne. Au moment de l'abdication de Sévère, Maximien savait déjà très bien que Galère n'avait reconnu à Constantin que le titre de *Caesar*. Le nouveau arrivé dans la *domus divina* ne pouvait pas prétendre davantage, par rapport à ce qu'on lui avait déjà accordé, y compris dans les territoires administrés.

Si on ajoute l'intention d'*Augustus bis,* pas encore avouée, de s'emparer de nouveau du pouvoir[17], but poursuivi par toutes les actions de Maximien jusqu'à sa mort, on peut accepter que le vieux général ait ses raisons de ne pas vouloir perdre le contrôle de l'Hispanie. Pendant l'été 307, ses relations avec son fils, Maxence, étaient bonnes, alors que les relations avec Constantin se situaient à peine au niveau d'une (probable) connaissance directe. Il était sûrement au courant de la belle évolution militaire du concurrent de son fils, qui pesait au profit de Constantin par rapport à Maxence. L'inclusion du diocèse ibérique dans le patrimoine de Constantin aurait constitué un avantage de plus, ce qui pouvait être évité sans grand effort. On peut supposer que, pendant les cérémonies solennelles d'abdication, à propos de laquelle l'auguste organisateur Maximien avait déjà l'expérience de son propre abdication du 1 mai 305, on avait ajouté un document à signer par Sévère. Ce spectacle ne pouvait qu'être publique et le document sûrement signé à cette occasion devait contenir la liste des territoires appartenant au patrimoine de Sévère, auxquels il renonçait au profit de Maxence.

Proclamé auguste par les militaires tout de suite après la mort de Constance[18], Constantin se considérait, à son tour, autorisé à hériter le patrimoine entier de son père. Une mention en ce sens surgit un demi-siècle plus tard, dans l'œuvre de Julien[19] et représente le principal argument des partisans de la théorie qui s'oppose à l'appartenance d'Hispanie à Maxence. Julien divise l'ouest de l'empire entre Constance et Maximien, en indiquant le contrôle de la Gaule, d'Hispanie et de Britannie par le premier, et de l'Italie, de la Libye, de la Sardaigne et de la Sicile par le second. L'opinion générale est que cette mention n'est pas bien fondée parce qu'on procède soit à une énumération formelle des territoires sous l'autorité de

[17] Lact. DMP 26, 6–8; J.Straub, *Vom Herrschererideal in der Spätantike,* Stuttgart, 1964, p. 90–91, affirme que Maximien se considérait aussi convoqué par les dieux pour achever sa mission et un refus pouvait attirer des grands malheurs à l'empire.

[18] Lact. DMP 24, 8; Anon. Val., *Excerpta Valesiana,* éd. J.Moreau, Leipzig, 1961, 2, 4; Zos. II 9, 1; Eutrop. X 2, 2.

[19] Iulianus, *Or.*, éd. J.Bidez, Paris, 1932, III 2.

www.cimec.ro

Constance et hérités par ses successeurs, soit à une projection dans le passé de la situation administrative des années quand le texte cité a été élaboré[20]. De toute manière, plus de cinq décennies après le moment auquel faisait référence Julien, personne n'aurait plus vérifié la vérité de ses assertions à propos de l'appartenance d'Hispanie au précurseur direct de l'empereur contemporain à l'écriture. Le problème n'était plus d'intérêt au milieu du IVe siècle, surtout que l'affirmation de Julien correspondait à la division administrative de ces années-là. Aujourd'hui c'est assez sûr qu'une division géographique de l'empire entre les quatre membres de la *domus divina* n'était pas encore officiellement accomplie pendant la deuxième Tétrarchie à laquelle faisait référence Julien[21]. Mais on pouvait déjà observer les tendances des tétrarques subordonnés à l'*Augustus Maximus,* de délimiter plus strictement les territoires directement contrôlés par eux-mêmes par rapport aux diocèses des autres. Galère se donnait la peine de stopper ces déboires et d'imposer le respect des principes de base du système tétrarchique. Aussi à l'époque où Julien écrivait ce texte on pouvait ajuster la vérité historique pour la faire favorable à la propagande: Constance avait régné sur l'Hispanie. Il n'était important pour personne si tout était du à l'héritage de Maximien.

Aussitôt qu'il ait été proclamé auguste, en juillet 306, Constantin a du résoudre le problème de voir confirmée la légitimité de son *imperium* par Galère. Constantin n'avait pas été invité à entrer dans la *domus divina* et, de plus, il avait utilisé l'appui de ses soldats pour s'emparer du pouvoir, ce qui était en contradiction totale avec la réforme politique principale de Dioclétien. C'est Lactance qui nous dit que Galère, forcé par les circonstances, a accepté Constantin dans la *domus divina*, mais seulement sous le titre de *Caesar,* et non pas d'*Augustus*, ainsi que les soldats d'Eboracum l'avaient voulu. Dans cette situation d'embarras concernant le respect de la légalité tétrarchique en matière de succession, *Maximus Augustus* avait utilisé l'argument de l'âge comme décisif: Sévère était plus âgé que Constantin. Il s'agissait ainsi d'une autre déviation de l'esprit des règles qui décidaient la succession tétrarchique. En réalité, Galère était profondément mécontent que son autorité soit ainsi méprisée, car lui seul était en mesure de décider les personnes à introduire dans la *domus divina.* C'est pour ça qu'il n'avait pas de raisons à sympathiser Constantin. D'autant moins aurait-il été disposé à lui céder l'admini-

[20] Moreau, éd DMP, p. 251, est d'avis que l'attribution par Aur. Vict. *Caes.*, éd. et trad. P. Dufraigne, Paris, 1975, 39, 30 et Iulianus *Or.* III 2 de l'Hispanie à Constance nous montre que les écrivains antiques projettent au passé la situation du 360, cet-à-dire que la division administrative de l'empire à l'epoque était considérée valable depuis le règne de Constance.

[21] V. discussion sur ce sujet à F.Kolb, *Die Gestalt des spätantiken Kaisertums unter besonderer Berücksichtigung der Tetrarchie*, « Usurpationen in der Spätantike », Akten des Kolloquiums « Staatsreich und Staatlichkeit », 1996, Bern, Stuttgart, 1997, p. 42–43, puis chez W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946, p. 237, et A. Chastagnol, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain, de Dioclétien à Julien*, Paris, 1985, p. 100.

www.cimec.ro

stration du riche diocèse de l'Hispanie, alors que la Britannie avait besoin d'un contrôle militaire permanent et, par conséquent, d'un général capable. Galère devait reconnaître à contre coeur les qualités militaires de Constantin, qu'il avait connu très bien pendant les guerres d'Asie[22].

L'absence des preuves archéologiques qui puissent nous indiquer l'autorité de Constantin sur l'Hispanie au début de son *imperium* dans l'Ouest (juillet 306–juillet 310) est elle-même un indice qu'il ne contrôlait pas ce diocèse. On n'a rien bâti en son nom, ni même le réseau des voies n'a pas été développé ou, au moins, restauré, car une telle action aurait occasionné le louange de l'événement et sa consigne d'une manière appropriée. Les pierres milliaires dédicacées à Constantin datent soit de l'époque de Constance, soit de la période ultérieure à la bataille du Pont Milvius[23]. Les sources littéraires du temps ne disent rien sur les travaux publiques des années 307–310, bien qu'il y ait eu ainsi une nouvelle occasion pour louer la sagesse de Constantin, occasion qui ne pouvait pas être ratée par les Pères de l'Eglise.

Au moment où Constantin a décidé de rompre avec la Tétrarchie et la dynastie Herculia, dont il était membre grâce à son père et son beau-père, il a utilisé la première occasion pour établir le contrôle sur le diocèse. Les sources nous disent qu'en 310 Constantin a été obligé de se déplacer rapidement du Rhin, où il luttait contre les Germains, vers le sud de la Gaule, pour régler irrévocablement les rapports avec son beau-père[24]. Il est très probable que pendant ces semaines il a trouvé le temps nécessaire pour anéantir les pirates francs qui menaçaient sans arrêt

[22] *Pan. Lat.* VII (6), 5.3; Lact. DMP 18.10; Anon. Val. 2, 3.

[23] Sierra, F.S., *Señalización Romana de las Vías en el Noroeste de Hispania*, en *Nuevos Elementos de Ingeneria Romana*, Astorga, 2006, justifie son assertion par un milliaire qui porte la dédicace de AE(ternus) PRINCEPS, qui préparait Constantin pour l'opinion publique comme successeur de Constance (p. 79), et un autre qui, en introduisant la palme, indiquait la présence légale du christianisme dans la Péninsule Ibérique (p. 81).

[24] Après la conférence de Carnuntum, Maximien revient à Constantin, qui lui avait établi la résidence à Arelate. C'est là que l'ex-empereur essayât d'organiser une révolte contre son beau-fils, obligé, ainsi, de revenir d'urgence de la ligne du Rhin; réfugié à Massilia, Maximien a été livré par ses soldats à Constantin, qui lui offrit la chance de se suicider (Lact. DMP, 30, 1–5. Eutrop. X 3, 2; Aur. Vict. *Caes.* 40, 21–22; Aur. *Epit.*, éd. et trad. M. Festy, Paris, 1999, 40, 5); v. aussi Zos., éd. Paschoud, p. 212, n. 19; Kienast, p. 272. Huss, W., *Das Ende des Maximianus*, Latomus XXXVII, 1978, p. 724, n. 1–2, croit que Lactance, dans ce récit sur l'attentat échoué, pourrait être influencé par un épisode semblable, lié à Bassianus, qui avait essayé d'assassiner Constantin, ce qui s'était passé avant l'apparition de DMP; Lactance est le seul qui raconte cet attentat échoué de Maximien, pendant que les panégyristes semblent n'en savoir rien, bien qu'ils se soient trouvés le plus proche de la place du crime présumé; en dépit de ça, Maximien a été enterré d'une manière plus qu'honorable (v. Huss, p. 720); on peut ajouter la variante d'Eutrope (X 3, 2) qui nous raconte que Maximien y essayât de reprendre le contact avec Maxence, pour se réfugier chez lui (Huss, p. 724, considère viable cette version des événements).

www.cimec.ro

les côtes d'Hispanie[25], ou, peut-être, il a utilisé ce prétexte pour établir sans équivoque son contrôle sur le diocèse. Il serait superflu de chercher la preuve d'une campagne militaire de Constantin en Hispanie, parce qu'une telle mesure n'aurait pas été nécessaire. Contre qui devait-il lutter, puisque dans le diocèse ne s'était produit aucune usurpation? Si les soldats trouvés au sud de la Gaule, fidèles autrefois à Maximien, venaient de le livrer à Constantin, les militaires (peu nombreux) d'Hispanie, en apprenant la nouvelle de la chute du vieux général, n'avaient plus de raison pour ne pas reconnaître l'*imperium* de Constantin. Les autorités locales étaient fidèles, en tout cas, à l'autorité centrale reconnue également par les militaires. La nouvelle de la disparition de Maximien de la scène politique de l'empire (juillet 310)[26] était suffisante pour que les impôts locaux se dirigent sans obstructions, dorénavant, vers le responsable de la victoire envers les pirates francs, à Treveri.

Débarrassé enfin des problèmes provoqués incessamment par Maximien et avec l'Hispanie sous son contrôle, Constantin estimait que son autorité sur un territoire suffisamment grand était assez forte pour qu'il réclame à Galère la confirmation du titre d'*Augustus*. Les efforts de Galère pour maintenir le système tétrarchique dans les paramètres établis par Dioclétien ont échoués à jamais quand, vers mi-310, Maximinus Daia et Constantin, l'un après l'autre ont réussi à se faire reconnaître comme *Augusti*[27]. L'existence concomitante dans l'empire de quatre *Augusti* minait la structure de la Tétrarchie, parce qu'elle faisait disparaître la fonction de *Caesar*, essentielle pour le fonctionnement du mécanisme de cette institution. Il était impossible que Galère n'ait pas compris la gravité de la situation. C'était lui qui avait refusé, en août 306, l'octroi du titre d'auguste à Constantin, en lui offrant, à peine, le titre de *Caesar,* pour pouvoir être admis dans la *domus divina*. La cause de cette nouvelle déviation de l'ordre tétrarchique ne pouvait être que l'impossibilité que Galère fasse quelque chose de contraire. Dans son récit à ce sujet, Lactance nous suggère que c'était Maximinus Daia qui, en abusant de son

[25] *Pan. Lat.* IV (10), 17, 1, fait des allusions à une campagne de Constantin envers les pirates francs, qui faisaient souvent des incursions sur les côtes de la péninsule ibérique, mais il ne nous offre pas des indices qui nous permettraient de préciser le moment historique.

[26] *Consularia Constantinopolitana*, éd. Th.Mommsen, Berlin, 1892, p. 231; RIC 6, p. 397, où on fixe pour l'intervalle 311–312 les émissions d'asses dédiées aux parents divins de Maxence (Maximien, Galère et Constance), et pour 309–310 on établi l'émission commémorative de Romulus, mort en 309, pendant que Maximien serait mort au début de 310 (v. Zos. éd. Paschoud, p. 213, n. 19); *Pan. Lat.* éd. Nixon-Rodgers, p. 213, on considère que l'établissement du moment de la mort de Maximien au début du 310 éloigne trop le moment du récit de *Pan. Lat.* 6 (7), duquel on sait précisément qu'a été prononcé à l'occasion de l'anniversaire de la fondation de la ville de Treveri, ce qui suivait immédiatement à *dies imperii* de Constantin (25 juillet) et à quelques jours de la disparition de son beau-père (*Pan. Lat.* 6 (7), 14, 1–3).

[27] Lact. DMP 32, 5.

www.cimec.ro

pouvoir, s'était laissé proclamé *Augustus* par ses soldats et Galère, *maestus ac dolens*, dans une action juste (mais suspecte pour un persécuteur féroce comme nous le décrit Lactance lui-même) décide d'accorder également le même titre à Constantin. Donc, c'est Maximinus Daia qui s'était imposé avec sa prétention devant Galère, pendant le printemps 310 (probablement entre 1 mars et 1 mai)[28]. En ce qui concerne Constantin, c'est encore une fois que Lactance ne nous raconte pas toute la vérité, parce qu'il ne dit rien sur les dernières réussites politiques et militaires du futur protecteur des chrétiens. Il n'explique pas du tout le rôle que ces réussites ont joué pour contraindre Galère à lui reconnaître, enfin, le titre suprême. En échange, il suggère que Constantin a été modéré, parce qu'il n'avait pas fait les mêmes pressions militaires que Maximinus Daia. Théoriquement, Constantin pouvait réclamer la reconnaissance du titre suprême juste après l'établissement de son autorité sous l'Hispanie. S'il ne l'a pas fait tout de suite, il n'y avait pas de raison de ne le pas faire un peu plus tard, en juillet 310, à la mort de son beau-père. Maximien avait été le seul qui, en qualité d'*Augustus bis,* avait confirmé ce titre à Constantin dès décembre 307, au mariage de celui-ci avec sa fille Fausta, conclu pour affermir l'alliance. Donc l'Hispanie est passée formellement sous l'autorité de Constantin au moment où Galère lui a reconnu le titre d'Auguste.

La présentation incessante de Constantin avec un titre reconnu seulement par un *Augustus bis* illégal, comme était Maximien, ne pouvait qu'irriter en permanence Galère. La conservation de l'Auguste pensionné dans sa proximité était une menace à l'adresse de Galère, parce qu'il semblait être une réserve pour remplacer le chef de la *domus divina*. La provocation à l'adresse de Galère était difficile à tolérer, bien qu'il ait été presque impossible de mettre en pratique la menace. Mais la légalité était à la merci du plus fort. C'était prouvé par Galère lui-même en 308, à Carnuntum, quand il avait rejeté pour la deuxième fois la prétention de Constantin d'être confirmé auguste, titre qui, en échange, avait été donné à Licinius, bien que celui-ci n'avait jamais été encore un *Caesar*. Cette décision, prise contre les règles tétrarchiques, était justifiée, peut-être, par la tache que l'*Augustus Maximus* voulait lui assigner, à savoir, éloigner Maxence de Rome[29]. Pendant ce temps, Licinius a raté l'intervention en Italie[30], ce qui prolongeait le séjour de Maxence à Rome et le mécontentement de Galère. L'échec du favori face à cette tâche a été assez important, peut-être le plus important à déterminer le renoncement de Galère. Tout compte fait, la présence de Constantin en l'Hispanie était positive pour Galère également, parce qu'elle diminuait le patrimoine de Maxence, celui qui restait le plus dangereux pour l'ordre tétrarchique.

[28] RIC 6, p. 15–16; v. aussi p. 514, n. 32 a–b, sur les émissions d'argent frappées entre décembre 308 et mai 310, Constantin et Maximin Daia portent le titre de *filii Augustorum*.

[29] Anon. Vales. 5, 13.

[30] Picozzi, *Una campagna di Licinio contro Massenzio nel 310 non attestata dalle fonti letterarie*, «Numismatica e antichità classiche», 5, 1976, p. 267–275; Cullhed, *op. cit.*, p. 85, n. 143.

www.cimec.ro

En ce qui concerne Maxence, quand il a été pressé d'envoyer des troupes pour anéantir la rébellion en Afrique (juillet/août 310), il l'a fait sans contrainte. Il nous semble que Maxence ait eu tout le temps le contrôle de la Méditerranée occidentale, y compris des côtes ibériques (les pirates francs ne pouvaient pas l'empêcher, parce qu'ils évitaient toujours une confrontation directe avec la flotte impériale). La flotte avec laquelle Constantin a lui bloqué les ports, en 312, n'a pas agi contre lui dans l'intervalle octobre 308 (Conférence de Carnuntum) et mai 311 (mort de Galère). Un éventuel soutien de Constantin pour la rébellion de Domitius Alexander, entre 309–310[31], pouvait se produire sans avoir nécessairement le contrôle des côtes ibériques, d'autant plus qu'on n'a procédé à aucun déplacement naval important. C'est celle-ci, peut-être, une des causes pour lesquelles Constantin n'a pas pu intervenir à l'aide du rebelle africain. Mais les liaisons maritimes de l'Hispanie avec l'Afrique étaient de longue durée et assez renforcées à l'époque[32] pour pouvoir assurer l'intérêt des habitants à les maintenir et, donc, à continuer à avoir une autorité commune. Constantin et Maxence ne pouvaient pas être étrangers à cet état d'esprit des ibériques.

Il n'était pas impossible que l'Hispanie ait suppléé, évidement partiellement, l'approvisionnement de Rome en céréales pendant la rébellion de Domitius Alexander[33]. Quand l'Hispanie a été perdue, Maxence a pris, enfin, des mesures pour ramener l'Afrique sous son autorité, en envoyant là-bas Rufius Volusianus, le préfet du prétoire, pour liquider la rébellion[34]. Le fait que Constantin n'est pas intervenu contre Maxence à ce moment-là est du aussi à l'absence des préparatifs nécessaires. La cible de Constantin était, en fait, Rome, qui était plus importante qu'aucun autre diocèse. Même s'il était possible de bloquer Rufius Volusianus sur sa route vers et en provenance d'Afrique, cela aurait entraîné un gaspillage important de forces et le renoncement à l'avantage de la surprise d'une future campagne vers Rome, tentation à laquelle Constantin n'a pas cédé. Voila pourquoi Volusianus est finalement rentré victorieux à Rome, où un triomphe a été organisé en l'honneur de Maxence[35].

[31] Andreotti, R., *Problemi di epigrafia costantiniana I: La presunta alleanza con l'usurpatore Lucio Domizio Alessandro*, «Epigraphica», 31, 1969, p. 167.

[32] Chevallier, R., *Les voies romaines*, Paris, 1972, p. 179, montre l'importance du trafic fluvial et maritime pour l'Hispanie ainsi que la valeur des liaisons avec la Maurétanie à travers le détroit de Gibraltar, qui serait « digne d'attention ».

[33] Leppin, H., Ziemssen, H., *Maxentius. Der letzte Kaiser in Rom*, Mainz, 2007, p. 25, avancent la possibilité pour Rome d'avoir une autre source de céréales, pendant les années de la rébellion africaine, mais sans designer explicitement l'Hispanie.

[34] Zos. II 14, 2–3; Aur.Vict. *Caes.* 40, 18; v. aussi Zos. éd. Paschoud, p. 216–217, n. 23.

[35] Zos. II 14, 4; la question du moment de la chute de Domitius Alexander est un autre sujet disputé dans la historiographie moderne; en utilisant, à nouveau, la logique du déroulement des événements, si nous admettons que l'expédition de Rufius Volusianus a débuté quelques semaines après la perte de l'Hispanie et surtout après que la menace d'une invasion de Licinius ait diminuée, alors elle aurait du avoir eu lieu en juillet/août 310; il n'était pas convenable d'organiser à Rome un triomphe pendant l'été et sans des préparatifs sérieux; si on ajoute que Volusianus a été honoré avec la dignité de *praefectus urbis* à partir du 28 octobre la même année, on peut avancer l'intervalle entre mi-septembre et mi-octobre comme période possible pour organiser le triomphe.

www.cimec.ro

Eu égard aux efforts déployés par Maxence dans le domaine des constructions, y compris la construction des routes ou l'entretien du réseau de communication terrestre, l'absence sur les pierres milliaires de l'Hispanie des inscriptions portant son nom attire l'attention. Il est certain qu'il a été surtout préoccupé par la situation existante à Rome, mais les grands édifices dans la capitale ont commencé à être élevés à peine à partir de l'an 308, probablement suite à la décision d'assumer, décidément et indépendamment de son père, le pouvoir[36]. Il n'a pas négligé ni le réseau des routes qui assuraient la liaison des diocèses avec la capitale ou entre les localités. Il est le dernier empereur à avoir le nom apparaître sur les pierres milliaires autour de Rome[37]. Les efforts constructifs dans ses territoires sont enregistrés seulement à partir de 309 pour l'Italie, ou 311–312 pour la Sardaigne et l'Afrique[38]. Tandis que l'Hispanie a été perdu, le plus probable, vers la fin du printemps de 310. S'il s'est occupé des routes italiennes seulement à partir du 309, cela signifie qu'il n'a pas pu s'en occuper jusqu'alors ni de celles espagnoles. Qu'il l'était nécessaire, ça résulte des recherches qui montrent que Trajan a été le dernier empereur à faire effectuer des réparations importantes sur les routes d'Hispanie[39]. Si nous admettons qu'il assure l'autorité sur le diocèse entre juillet 307 (l'abdication de Sévère) et juin 310 (Constantin est confirmé Auguste par Galère), on ne doit pas oublier que pendant ces mêmes années, Maxence s'est vu confronté avec l'invasion de Galère (automne 307 – hiver 307/308), le conflit avec son père (avril 308)[40], la Conférence de Carnuntum (novembre 308)[41], qui l'a déclaré *hostis rei publicae*, la rébellion de Domitius Alexander et la famine déclenchée à Rome et en Italie (309–310)[42], l'invasion de Licinius dans le nord-est et la perte conséquente de la péninsule d'Istrie (printemps 310). Il est possible qu'il y ait eu aussi d'autres difficultés auxquelles l'empereur de Rome a du faire face, comme par exemple la mort de l'héritier du trône romain (309)[43] ou les combats de rue provoqués à la suite de l'incendie du Temple de la Fortune (début 310)[44]. Mais il est certes que, pendant

[36] Rasch, J., *Das Maxentius-Mausoleum an der Via Appia in Rom,* Mainz am Rhein, 1984, p. 71; Pisani Sartorio, G., Calza, R., *La Villa di Massenzio sulla Via Appia. Il Palazzo – Le opere d'arte*, Roma, 1976, p. 142; De Decker, D., *La politique religieuse de Maxence*, Byzantion 38, 1968, p. 528.

[37] Groag, E., *Maxentius,* în RE XIV (1930), col. 2461–2462.

[38] Rasch, *op. cit.,* p. 66; v. Pisani-Calza, *op. cit.,* p. 142–143, une liste des voies réparées ou refaites par Maxence.

[39] Chevallier, *op. cit.,* p. 178.

[40] Lact. DMP 28, 1–2.

[41] *Cons. Const.* p. 231.

[42] Zos. II 14, 4; Aur. Vict. *Caes.* 40, 17–19; *Pan. Lat.* XII (9), 4,4; Euseb. *Vita Constantini,* introd. Em. Popescu, trad. R. Alexandrescu, Bucureşti, 1991, I 36.2; Chronogr., éd. Th. Mommsen, Berlin, 1892, p. 148: *fames magna fuit.*

[43] *Cons. Const.* p. 231.

[44] Zos. II 13; Chronogr. p. 148; Euseb. *Hist. eccl.*, trad. G. Bardy, Paris, 2003, VIII 14, 3; Euseb. *Vita Const.* I 35.1; v. Bastien, P., *AETERNAE MEMORIAE GALERI MAXIMIANI*, «Revue Belge de Numismatique», CLIV, 1968, p. 22.

www.cimec.ro

toutes ces années, sa priorité constructive s'est orientée vers Rome et puis vers l'Italie. Son programme de construction dans la capitale de l'empire a été prodigieux et méritoire, ainsi reconnu même par Aurèle Victor, qui déplorait l'injuste attribution de ces réalisations à Constantin[45]. Par conséquent, il paraît difficile pour Maxence d'avoir la possibilité de s'engager dans l'exécution d'autres projets de construction dans le reste de son empire. Et l'Hispanie a été le moins contrôlé de ses diocèses.

Quoique les inscriptions démontrant l'autorité de Maxence sur l'Hispanie manquent, on peut avancer d'autres types de preuves, que je considère édifiantes. Le synode d'Elvira (Hispanie), qui a laissé des marques importantes dans l'organisation ultérieure de la doctrine et du rite romano-catholique, semble avoir eu lieu pendant la période la plus embarrassante pour l'Eglise de toute l'époque de la Tétrarchie, à savoir celle du règne de Maxence. Il est sûr que cette grande assemblée religieuse n'aurait pas pu avoir lieu sans la connaissance et la permission de l'empereur. Parmi les plus importantes décisions adoptées à cette occasion figurent : le règlement des relations entre les chrétiens et les païens, y inclus les Juifs (le bannissement des mariages mixtes, le bannissement des repas communs chrétiens-juifs, le bannissement de la bénédiction des récoltes par les juifs), ainsi que le bannissement des relations conjugales et extraconjugales pour les évêques, prêtres et diacres – le célibat n'était pas pour l'instant obligatoire – tout comme la condamnation des avortements, l'interdiction pour les ex-apostés de porter des vêtements sacerdotaux, l'établissement d'un jour férié chrétien du dimanche et d'un jour de fête le lundi de Pentecôte, peut-être l'exclusion des épileptiques de l'eucharistie et de la vie monastique, etc. Il mérite de remarquer que l'Eglise orientale n'a jamais reconnu ce synode.

La possibilité que le synode ait été organisé pendant le règne et sous l'autorité de Maxence a d'abord été évoquée par H. von Schoenebeck, en 1939 et acceptée ultérieurement par H. Grégoire (1964) et D. De Decker (1968). Schoenebeck proposait comme date de la tenue de l'assemblée les années 307–308 ou, plus certainement, 311–312[46], alors que Grégoire s'est fixé sur la date de 15 mai 309[47], son argumentation étant aussi partagée par De Decker[48]. Les encyclopédies axées

[45] Aur. Vict. *Caes.* 40,26: *Adhuc cuncta opera, quae magnifice construxerat, urbis fanum atque basilicam, Flavii meritis patres sacravere.*

[46] Schoenebeck, H. von, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*, «Klio», 43, NF Heft 30, 1939, p. 21.

[47] Grégoire, H., *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles, 1964, p. 148, montre que les documents restés du concile précisent que les travaux ont commencé le 15 mai, qui ne pouvait être qu'un dimanche, ayant en vue que la réunion d'Elvira était une répétition pour le concile d'Arelate (315); on remarque aussi l'absence des délègues de Maurétanie Tingitane, ce qui indique l'absence des relations entre les deux provinces à ce moment-là (la révolte de Domitius Alexander), ainsi que ceux de Gaule, qui pourrait s'expliquer par une autorité différente sur l'Hispanie et la Gaule et par les tensions entre la Gaule et Rome après le moment Carnuntum.

[48] De Decker, *op. cit.*, p. 519.

www.cimec.ro

sur l'histoire des religions ne consignent pas le déroulement du synode d'Elvira dans les années pendant lesquelles l'Hispanie aurait pu être sous l'autorité de Rome de Maxence. Par exemple, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* proposait, en 1921, la date 15 mai (ides du mai), l'an 300 approximativement, en tous cas avant les persécutions[49]. *L'Enciclopedia Cattolica*, en 1950, était également approximative dans la datation de l'événement, qui aurait eu lieu à la fin du IIIème siècle – début du VIème siècle[50]. *The Enciclopedia of Religion* (1987), coordonnée par M. Eliade, propose, prudemment, la première décade du IVème siècle comme possible période de déroulement du synode, sans lier ce moment à un empereur ou à un autre[51]. Uniquement *Propyläen-Weltgeschichte*, œuvre laïc de synthèse, datant de 1963, est plus proche de la réalité, en mentionnant que le synode a eu lieu en 310, suite à la politique religieuse tolérante de Maxence, mais l'auteur (C. Schneider) n'offre aucune autre explication pour son assertion[52]. La même année, *Geschichte der Kirche* fixe soit 300, soit 309 l'an du synode, en tous cas pendant les grandes persécutions[53].

Hosius, présent au synode en qualité d'évêque de Cordoue (position dans laquelle il avait été nommé dès 292) et, d'ailleurs, très actif pendant les débats, a été expulsé de l'Hispanie par la partie adverse et a trouvé refuge en Gaule, où il est devenu un antidonatiste convaincu à la cour de Constantin[54]. Si l'Hispanie avait été contrôlée par Constantin, pour quelles raisons Hosius aurait du fuir maintenant, alors qu'il avait résisté là-bas pendant les persécutions de Maximien? A cette époque, l'Eglise ne menaçait l'intégrité physique de personne. Il est difficile à croire que l'Eglise occidentale n'aurait mentionné la contribution providentielle de Constantin au bon déroulement de cette assemblée religieuse. Hosius a accompagné Constantin à Constantinople et, en tant que conseiller de l'empereur, est devenu l'un de ceux qui ont particulièrement contribué à l'orientation de l'Eglise orientale vers une autre voie canonique que celle de l'Eglise occidentale. Il me semble intéressant d'ajouter que l'Eglise orthodoxe, peut-être aussi à cause du fait qu'elle ne reconnait les décisions adoptées à l'Elvira, compte Hosius parmi ses saints, qu'il commémore le 27 août (Saint Osie). En même temps, il est évident que mentionner

[49] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie IV*, 2, éd. Cabrol-Leclercq, Paris, 1921, col. 2688.

[50] *Enciclopedia cattolica*, V, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1950, col. 266.

[51] *The Enciclopedia of Religion*, 4, éd. M.Eliade et Ch.Adams, New York, 1987, p. 125; l'auteur de l'article *Christian Councils,* B.E.Daley, ajoute une bibliographie qui contient les grandes œuvres concernant les conciles œcuméniques, d'où on peut tirer la conclusion que pas une seule ne fixe le «moment Elvira» pendant la période de Maxence.

[52] *Propyläen Weltgeschichte*, IV, éd. G. Mann et A. Heuss, Berlin, 1963, p. 451.

[53] *Geschichte der Kirche*, I, éd. Danielou-Marrou, 1963, p. 239.

[54] Augustinus, *Contra epistulam Parmeniani,* éd. M. Petschenig, Vienne, 1908, I 4, 7: *Si tamen Ossius ab Hispanis damnatus a Gallis est absolutus.*

www.cimec.ro

le nom de Maxence dans l'histoire de l'Eglise, comme celui qui a créé les conditions nécessaires au déroulement du synode dans la paix, à une époque à laquelle la politique antichrétienne été encore en vigueur, ne convenait pas à l'Eglise – et aujourd'hui encore non plus.

Le lieu lui-même choisi pour tenir la réunion, et, en fin de compte, l'ampleur prise par la chrétienté en Hispanie[55], autrement qu'en Britannie ou encore Gaule, pourrait soutenir l'hypothèse des liens directs que Rome avait avec la péninsule, c'est-à-dire que le diocèse appartenait plutôt à Maxence qu'à Constantin.

Indifféremment de qui régnait sur l'Hispanie entre mai 305 (l'abdication de Dioclétien et de Maximien) et juillet 307 (l'abdication forcée de Sévère), Maximien ne pouvait accepter, pour des raisons de prestige impérial et d'orgueil personnel, que son héritage ne soit entièrement assumer par son fils. En termes pratiques, l'Hispanie est restée sous le contrôle, au moins nominal, de Maxence tant que l'autorité morale de son père, Maximien, comme *Senior Augustus, Augustus bis* ou tuteur politique et beau-père de Constantin a été suffisamment forte pour que l'empereur de Gaule en tienne compte. Il s'agit, donc, de l'intervalle entre juillet 307, quand Sévère a été obligé par Maximien à abdiquer, et juin 310, quand Galère a confirme, enfin, le titre d'auguste pour Constantin, suivi par le suicide de Maximien (juillet).

Par conséquent, je propose la chronologie suivante pour l'année 310:

– le printemps : l'échec de l'offensive de Licinius dans l'Italie de nord-est ;

– avril/mai : rébellion de Maximien à Arelate, suivi par la livraison de celui-ci, par les soldats, à Constantin, qui s'y était rendu d'urgence de la ligne du Rhin ;

– fin mai : Constantin anéantit les bases des pirates francs sur les côtes méditerranéennes de l'Hispanie ;

– mars – mai : Galère reconnaît à Maximinus Daia le titre d'*Augustus* ;

– juin (?) Galère confirme à Constantin le titre d'*Augustus* ;

– juin/juillet : réfugié a Massilia, Maximien met en train un nouveau complot contre Constantin, probablement en essayant d'attirer Maxence ;

– juillet : suicide de Maximien, suivi par son enterrement solennel ;

– juillet/août : expédition de Rufius Volusianus contre Domitius Alexander ;

– septembre/octobre : triomphe de Maxence à Rome ;

– 28 octobre : Rufius Volusianus est le nouveau *praefectus urbis Romae.*

[55] Schoenebeck, *op. cit.*, p. 21, montre que la production des sarcophages en Hispanie, par exemple, indique l'influence de Rome, non de la Gaule.

www.cimec.ro

L'exercice par Maxence de son autorité nominale sur l'Hispanie pendant ces trois années a fait possible la tenue là-bas du Synode d'Elvira, tellement important pour l'organisation ultérieure de l'Eglise occidentale et pour sa séparation de l'Eglise orientale. Et le fait que l'événement a eu lieu durant cette période confirme les propos ultérieurs d'Eusèbe qui, dans son Histoire de l'Eglise, a reconnu l'adhésion de Maxence à la chrétienté, même s'il l'a présenté comme un chrétien formel[56]. L'état actuel des recherches nous permet de tirer la conclusion que le Synode d'Elvira de mai 309 a été l'événement le plus important ayant lieu en l'Hispanie qui se trouvait sous l'autorité de Maxence.

Ministère des Affaires Etrangères

[56] Euseb. HE VIII 14, 1: Τούτου παῖς Μαξέντιος, ὁ τὴν ἐπί 'Ρώμης τυραννίδα συστησάμενος, ἀρχόμενος μέν τὴν καθ' ἡμ*ς* πίστιν ἐπ' ἀρεσκεία κα κολακεία τοὺ δήμου 'Ρωμαίων καθυπεκρίνατο ταύτη τε το ς ὑπηκόοις τὸν κατὸ Χριστιανών ἀνείναι προστάττει διωγμόν, εὐσέβειαν ἐπιμορφάζων καὶ ὡς ἀν δεξιόφ καὶ πολὺ πράος παρὰ τούς πρότερους φανείη.

www.cimec.ro

DANIELE VITTORIO PIACENTE

SUL TITOLO 10.19 DEL *CODICE TEODOSIANO* (*DE METALLIS ET METALLARIIS*)

Un titolo autonomo del *Codice Teodosiano*, il 10.19, collocato dai compilatori dopo la disciplina relativa alla scoperta di oggetti preziosi e prima di quella riservata ai lavoratori nelle fabbriche imperiali, è dedicato alle miniere e ai minatori (*De metallis et metallariis*)[1]. In esso sono comprese solo quindici costituzioni, con un contenuto vario che, per molti aspetti, non chiariscono pienamente la disciplina teodosiana relativa alle miniere e a coloro che vi lavoravano. Peraltro il titolo 10.19 ha il naturale confronto nel titolo 11.7 del Codice di Giustiniano, che ne ricalca anche l'epigrafe: *De metallariis et metallis et procuratoribus metallorum*[2].

E' noto che via via che l'impero romano estese il suo dominio sui paesi rivieraschi del Mediterraneo, divenne proprietario di un numero sempre più grande di miniere e cave situate in territori conquistati con la forza delle armi, per cui si assiste a un processo continuo di concentrazione delle miniere nelle mani degli imperatori: alcune rimangono soggette al fisco, altre diventano proprietà privata del principe. Le cave di marmo erano una realtà economica e sociale di grande importanza,

[1] Qualsiasi ricerca su tale tematica non può oggi prescindere dal fondamentale lavoro di G. Negri, *Diritto minerario romano*, 1985 che costituisce ormai un punto di riferimento per gli studiosi di diritto romano. Il principale merito di Negri è quello di aver analizzato le fonti collegando il lavoro degli antichi giuristi all'economia e alla società dell'epoca in cui vissero: cfr. in proposito l'analisi che del citato volume fa R. Astolfi, *Diritto minerario e problemi di metodo,* in SDHI, 52, 1986, 516–536.

[2] Ci si interroga sulla differenza riscontrabile nel titolo del *Codice Teodosiano* e di quello Giustinianeo. Il titolo del Cl., oltre a riguardare le miniere e i lavoratori che vi operavano, individua nella rubrica la figura del *procurator metallorum.* Il motivo di tale ampliamento d'orizzonte non è del tutto chiaro: probabilmente i compilatori giustinianei intendevano occuparsi del *procurator metallorum* ma, in sostanza, si limitano a riportare quanto già stabilito nel corrispondente titolo del *Codice Teodosiano*. Sulle funzioni del *procurator metallorum* non c'è certezza assoluta: probabilmente né a Roma egli curava la gestione di tutti gli affari minerari, né tantomeno in provincia c'era sempre uno specifico funzionario per le miniere, anche se O. Seeck, *Notitia Dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus orienti set occidentis,* 1853, cita un *comes metallorum per Illyricum.* Probabilmente questo funzionario dipendeva dal *procurator patrimonii.* (Cfr. CIL III, 1293, 3953, 4788, 4809, 5036, 6575; V, 810; VIII, 14551, 14552, 14688, 14689).

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 153–180

www.cimec.ro

ma particolare rilievo, ovviamente, rivestivano le miniere d'oro e d'argento[3], a causa della forte richiesta di quei metalli preziosi sul mercato[4].

Il titolo 10.19 registra costituzioni comprese in un arco cronologico di oltre un secolo, dal 30 settembre 320 all' 11 luglio 424 e che trattano diversi argomenti: l'estrazione e la vendita del marmo[5], la raccolta dell'oro e la relativa tassazione[6], la fuga dei minatori e le conseguenti direttive sulla loro ricerca con divieto di allontanamento dei cercatori d'oro.

Le miniere di proprietà degli imperatori venivano concesse in appalto ai *conductores* (appaltatori) e funzionavano grazie ad una efficiente organizzazione, sia dell'amministrazione, che aveva a capo i *procuratores*[7], sia del lavoro, affidato ad una massa numerosissima di *aurileguli* e *metallarii:* generalmente schiavi o condannati ad espiare una pena massima (*servi poenae*)[8], i minatori vivevano una

[3] Per un quadro generale su questi problemi cfr. soprattutto E. Ardaillon, *Metalla*, in Ch. Daremberg – E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1904, 1840–1873; e poi anche H. Blumner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Kunste*, IV, 1886; W. Orth, *Bergbau*, in RE, Suppl. B IV (1924), coll. 108–155; E. Schonbauer, *Beiträge zur Geschichte des Bergbaurechts*, 1929; O. Davies, *Roman mines in Europe*, 1935; U. Täckholm, *Studien über den Bergbau der römischen Kaiserzeit*, 1937; C.N. Bromehead, *La tecnica delle miniere e delle cave fino al diciassettesimo secolo*, in *Storia della tecnologia*, a cura di Ch. Singer, trad. it., II, 1962, 1–40; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, VII, VIII, IX, 1966, *passim*.

[4] I materiali rinvenibili in un fondo minerario sono definiti in diritto romano *pars fundi,* perché possono essere trattenuti dal proprietario del fondo, dall'usufruttuario, dall'enfiteuta, da colui, cioè, che sul fondo vanta un diritto reale di godimento. Il proprietario è legittimato ad impedire che altri procedano all'estrazione. Il principio, ricavato da un passo di Ulpiano contenuto nel Digesto (D. 13.5.8.4. Ulp., *libro sexto opinionum)* menziona solo le *lapidicinae,* ma deve ritenersi estendibile a tutte le miniere: *si constat in tuo agro lapidicinas esse, invito te nec privato nec publico nomine quisquam lapidem caedere potest, cui id faciendi ius non est: nisi talis consuetudo in illis lapidicinis consistat, ut si quis voluerit ex his caedere, non aliter hoc faciat, nisi prius solitum solarium pro hoc domino praestat: ita tamen lapides caedere debet, postquam satis faciat domino, ut neque usus necessarii lapidis intercludatur, neque commoditas rei iure domino adimatur*, menziona solo le *lapidicinae,* ma deve ritenersi estendibile a tutte le miniere.

[5] CTh. 10.19.1, 2, 8, 10, 11, 13, 14.

[6] CTh. 10.19.3, 4, 12.

[7] Citati spesso nelle iscrizioni: ad esempio *procurator metallorum* in Spagna, a *Vipasca* (CIL II, 5181), *procurator ferrariarum* ad Ostia (ILS 1442), *procurator aurarum* in Dacia (CIL III, 1293), *procurator argentariarum* in Dalmazia (CIL III, 12733, 12734, 12736).

[8] Sulla triste condizione di vita dei minatori si leggano le documentate pagine di I. Lana, *La condizione dei minatori nelle miniere secondo Plinio il Vecchio e altri autori antichi*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», II. Classe scienze morali, storiche, filologiche, serie V, vol. 9, 1985, 143–177 dove, oltre a quella di Plinio il Vecchio, sono analizzate le testimonianze di poeti quali Lucrezio, Lucano, Stazio, Silio Italico, di geografi come Strabone, di storici come Diodoro Siculo, e poi di autori cristiani come Cipriano, e degli *Acta martyrum*, come la *Passio ss. Quattor Coronatorum.* A livello epigrafico un'iscrizione ispanica forse del II sec. d. C. attesterebbe l'esistenza del lavoro minorile nelle miniere: cfr. A. Giardina, *Bambini in miniera: Quartulus e gli altri,* ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ, miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini I, 2000, 407–416.

www.cimec.ro

condizione estremamente penosa, fatta di fatica dura e ininterrotta[9]. Sovente erano costretti al lavoro nelle miniere coloro che erano *damnati ad metalla*, una punizione considerata *proxima morti*[10]. I lavoratori delle miniere, quindi, sono chiamati *aurileguli* e *metallarii* con due termini che indicano attività sostanzialmente affini nella pratica, ma evidentemente differenti nell'accezione letterale, come si vedrà in seguito nell'analisi delle costituzioni in cui tali termini sono espressamente menzionati o, quantomeno, esplicitamente richiamati[11].

Nella prima costituzione in ordine cronologico del titolo 10.19 del *Codex Theodosianus,* viene evidenziata la concessione di tagliare e vendere il marmo estratto *ex quibuscumque metallis volentibus*[12]. La disposizione emanata da Costantino è rivolta a *Maximus*, *rationalis* della diocesi dell'Africa[13] e chiarisce che l'imperatore, in Africa, concede a tutti la facoltà di tagliare il marmo da qualunque cava e di venderlo. Da notare che l'*ita ut* posto al centro del periodo sembra sottolineare la *ratio* stessa della costituzione; inoltre la precisione con cui si utilizza dapprima il termine *secare*, che può genericamente avere il valore specifico di «tagliare i marmi», e poi *caedere* (e non, invece, *exercere* o *instituere*, che si riferiscono all'atto materiale dell'escavazione), ci riportano alla chiarezza espositiva

[9] F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, V, 1975, 151 sottolinea come verso la fine dell'epoca imperiale vi fu la tendenza a non concentrare un gran numero di schiavi nelle miniere perché ciò avrebbe potuto provocare pericolosi fenomeni di ribellione.

[10] Della *damnatio ad metalla* fornisce una testimonianza Svetonio, il quale nella *Vita di Caligola* (27.5) menziona la crudeltà dell'imperatore che, spesso immotivatamente, condannava personaggi di rango patrizio o ai lavori nelle miniere o alla morte nel circo. Importanti sono altresì due notizie fornite da Plinio il Giovane nell' ep. 2.11.8, dedicata al processo contro Mario Prisco, proconsole in Africa accusato di latrocinio: Plinio, che insieme a Tacito rappresentava il Senato, accusa un tal Flavio Marciano di aver comprato con denaro *plura supplicia* per un cavaliere romano, la flagellazione, la condanna alle miniere e infine la morte. Numerose testimonianze, poi, sono fornite dagli autori cristiani: Cipriano (*ad Demetr.* 3–5) rivela da un lato la triste condizione dei condannati, dall'altro la loro speranza nella fede. Sulle testimonianze legate alla *damnatio ad metalla* cfr. anche D. Lassandro, *I «damnati in metalla» in alcune testimonianze antiche*, in «Coercizione e mobilità umana nel mondo antico», a cura di Marta Sordi, Contributi dell'Istituto di storia antica dell'Università Cattolica di Milano, 21, 1995, 271–277. Per un analitico esame di queste tipologie di condanna è ora fondamentale il lavoro di F. Salerno, «*Ad metalla*». *Aspetti giuridici del lavoro in miniera,* 2003.

[11] In particolare il termine *aurilegulus* è espressamente menzionato in CTh. 10.19.9 e 10.19.12, mentre *metallarius* lo ritroviamo in CTh. 10.19.5–6–9–15.

[12] CTh. 10.19.1 (30 settembre 320): Imp. Constantinus A. ad Maximum Rationalem Afric(ae). *Secandorum marmorum ex quibuscumque metallis volentibus tribuimus facultatem, ita ut, qui caedere metallum atque ex eo facere quodcumque decreverint, etiam distrahendi habeant liberam potestatem.* Dat. prid. kal. Octob. Constantino A. VI et Constantino Caes. conss.

[13] Cfr. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I (A. D. 260-395), 1971, 581. I *rationalis summarum,* unitamente ai *comites per omnes dioceses,* sono sottoposti del *comes sacrarum largitionum*, di rango pari ai *correctores*.

www.cimec.ro

delle disposizioni del periodo classico[14]. La costituzione sembra avere una duplice portata normativa, da un lato l'attribuzione della *facultas secandorum marmorum ex quibuscumque metallis*[15] e dall'altro la *libera potestas distrahendi* del materiale estratto. Seguendo questa interpretazione, quindi, viene introdotto il principio della libertà mineraria, ovvero della *libera potestas* di *caedere metallum* anche nel fondo altrui concessa a coloro che lo desiderino (*volentes).* I limiti della proprietà in epoca classica, che derivano esclusivamente dalla volontà del proprietario stesso, sono differenti da quelli di epoca postclassica[16] per cui alcuni studiosi sostengono persino che il *dominium* di epoca classica diventi *possessio* in quella postclassica[17].

CTh. 10.19.1, pertanto, va inserito nel contesto storico di una grave crisi economica e sociale, e quindi anche del sistema estrattivo. Infatti la disposizione, alquanto liberale, è rivolta a tutti coloro che fossero disponibili a lavorare nelle cave[18]; manca, in verità, un esplicito riferimento agli *aurileguli* o *metallarii,* i quali vengono compresi tra la varietà dei destinatari (*volentibus*). Secondo il Negri[19] si concedeva ai privati la facoltà di vendere il marmo estratto da qualsiasi cava demaniale africana con esenzione dagli oneri fiscali. Egli contesta l'attribuibilità dell' *ex quibuscumque metallis* alla condizione giuridica dei giacimenti, fondando tale convincimento sull'opinione che non si parla di escavazioni effettuate nel fondo proprio, perché non si spiegherebbe in tal caso la necessità del *tribuere facultatem* da parte dell'imperatore; né ci è rimasta traccia dell'esistenza di un regime generale di autorizzazione all'esercizio minerario che consenta di interpretare il testo in tal senso. Si potrebbe, dunque, pensare che la disposizione riguardasse gli scavi nei terreni privati altrui e perciò dare al *tribuimus facultatem* il significato dell'autorizzazione *ex lege* a scavare *in alieno.* In alternativa si potrebbe anche ipotizzare che il *tribuimus facultatem* alluda alle esigenze di specifici provvedimenti di autorizzazione rilasciati caso per caso al fine di provvedere non solo al regolamento delle modalità dell'esercizio minerario, ma anche dell'ammontare e della riscossione del canone. In realtà risulterebbe strano che in un campo economicamente tanto importante le ragioni del diritto di proprietà venissero così profondamente sacrificate alla libera iniziativa altrui.

[14] G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione,* 1976, 34 sostiene che in questa costituzione l'imperatore abbia fatto sì che lo *ius, brevitate constrictum, claritate luceat.*

[15] In questo caso *quibuscumque metallis* alluderebbe a qualsiasi cava, ivi compresi i giacimenti privati.

[16] P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano,* IV ed., 1932, 297 ss.

[17] Per esempio B. Biondi, *Il diritto romano cristiano,* 1954, 147 ss.

[18] Una distinzione tra cave di marmo e miniere si rileva riguardo al materiale da estrarre: nelle cave, infatti, il *metallarius* lavora il marmo; dalle miniere, invece, l'*aurilegulus* estrae oro e materiali preziosi. E' un principio che è valido in linea generale salvo poi a poter dimostrare il contrario con particolare riguardo alle mansioni che avevano *aurileguli* e *metallarii.* Quel che appare chiaro è che cave di marmo e miniere d'oro avevano un analogo regime giuridico.

[19] Negri, *cit.*, 138.

www.cimec.ro

Bisogna chiedersi, però, il motivo per cui questa legge è indirizzata al *rationalis* d'Africa *Maximus*[20]: probabilmente perchè, senza il suo permesso, fino ad allora non era stato possibile tagliare il marmo e d'altra parte il fisco esigeva di percepire la tassa sul marmo stesso. Se ne potrebbe dedurre, secondo quanto sostenuto dal Negri[21], che il destinatario della costituzione, il *rationalis,* e non, ad esempio, il *procurator metallorum*, doveva provvedere al rilascio delle autorizzazioni necessarie per entrare nei fondi altrui; ciò farebbe pensare che il regime precedente ponesse dei limiti alla libertà di esercizio. Risulta infatti difficile pensare ad una libertà mineraria sui fondi altrui esercitata senza un controllo amministrativo e a dispetto dei proprietari fondiari, a favore dei quali doveva essere versato un canone. La norma, allora, avrebbe una portata generale e riguarderebbe tutti i giacimenti di marmo, almeno della diocesi africana, indipendentemente da regimi locali differenziati, statutari o consuetudinari, eventualmente vigenti prima del 320.

La costituzione avrebbe dunque lo scopo di incentivare l'industria del marmo e la circolazione del prodotto, per cui Costantino non farebbe altro che ribadire e confermare una pratica amministrativa che il *rationalis* della diocesi era comunque tenuto a conoscere e rispettare. L'esercizio privato delle cave demaniali doveva avvenire senza interventi fiscali sul commercio del prodotto[22]. La portata della disposizione mira all'introduzione di uno sgravio fiscale temporaneo e limitato al commercio del marmo africano estratto da cave pubbliche, piuttosto che riguardare il regime della proprietà e libertà mineraria in generale. Ne deriva che il termine *metalli* sta ad indicare sia le cave di marmo sia le miniere aurifere o argentifere; in tal modo possiamo spiegare il mancato esplicito riferimento ad *aurileguli* e *metallarii*, cui, in realtà, si allude indirettamente attraverso la generica espressione *volentes*. Probabilmente con i proventi finanziari derivati da questa legge Costantino si proponeva di dare impulso alla costruzione di edifici pubblici per abbellire le città.

[20] La costituzione in esame è l'unica del titolo 10.19 indirizzata ad un *rationalis* mentre le altre sono destinate al *comes sacrarum largitionum*, al *comes rerum privatarum* ed al *praefectus pretorio*.

[21] Il Negri, nei capitoli quarto e quinto del suo volume (pp. 117–192) procede ad una puntuale analisi del testo ulpianeo contenuto in D. 8.4.13.1 spingendosi poi all'analisi di numerose costituzioni contenute nel *Codice Teodosiano*, per cui può affermare che non mancava un regime contrattuale o consuetudinario dei rapporti tra *dominus soli*, imprenditore minerario e fisco.

[22] I tributi che il proconsole riscuoteva, sotto la vigilanza dei *rationales summarum*, a loro volta sottoposti al *comes sacrarum largitionum*, con la liberalizzazione dell'attività estrattiva venivano aboliti.

www.cimec.ro

Giuliano[23], poi, nel 363[24], offre a tutti la possibilità di tagliare i marmi nelle circoscrizioni d'Oriente[25]. La costituzione, emanata da Antiochia, è indirizzata a Vulcacio Rufino, *comes Orientis* secondo l'interpretazione del Mommsen[26], *comes officiorum* secondo Gotofredo[27] sotto il consolato dello stesso imperatore e di Flavio Sallustio[28], e segue di oltre 40 anni quella di Costantino. Sia che Rufino fosse *comes Orientis* sia che fosse *comes officiorum,* la sostanza della disposizione non cambia se pensiamo alla precisa concezione di Teodosio II sull'unitarietà dell'ordinamento giuridico romano[29]. Alcuni ritengono che Giuliano con questa costituzione abbia esteso la precedente disposizione costantiniana all'Oriente[30], altri invece ritrovano nel testo la spinta ad una politica d'incoraggiamento della ricerca mineraria, mentre CTh. 10.19.1 è mirato all'introduzione di agevolazioni fiscali sulle transazioni[31].

Secondo la testimonianza di CTh. 10.19.2, a causa della *marmorum cupiditas,* il prezzo del marmo era salito moltissimo (*pretia aucta sunt in inmensum*) perché ve ne era grande richiesta: anzi tale aumento farebbe anche pensare ad una certa

[23] Per un approfondimento sulla figura e la carriera di Giuliano si veda P. Allaerd, *Julien l'Apostate,* I, 1900; J. Bidez, *L'empereur Julien, Œuvres complètes,* I.I, *Discours de Julien César,* 1932; R. Andreotti, *Il regno dell'imperatore Giuliano,* 1936; G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti,* 1956; R. Browing, *The Emperor Julian,* 1976; D. Bowder, *The age of Constantine and Julian,* 1978; K. G. W. Bowersoch, *Julian the Apostate,* 1978; C. Head, *The Emperor Julian,* 1976.

[24] La legge è attribuita a Giuliano anche se egli morì nel giugno 363, anno del suo consolato con Sallustio. Si è pensato che la costituzione risalga al consolato precedente e che qui venga ripetuta l'*inscriptio* relativa all'anno in corso. Infatti Rufino nel mese di ottobre del 362 non era ancora *comes Orientis* ma lo era ancora Giuliano, suo zio, che egli sostituì in quella carica. Per cui la paternità di questa legge potrebbe essere di Gioviano, anche se O. Seeck (che segue evidentemente J. Gothofredus, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis,* 1665) preferirebbe attribuirla ugualmente a Giuliano, ipotizzando un errore nella *subscriptio,* sulla base di un'altra legge di Giuliano sullo stesso argomento. Probabilmente quest'ultima è la tesi più plausibile.

[25] CTh. 10.19.2 (22 ottobre 363): Imp. Iulianus A. ad Rufinum Com(item) Or(ientis). *Quoniam marmorum cupiditate in immensum quoddam saxorum pretia aucta sunt, ut sumptuosa voluntas copia relaxetur, permittimus omnibus, ut qui volunt caedere habeant licentiam adtributam. Fore enim arbitramur, ut etiam conplures saxorum nitentium venae in lumen usumque perveniant.* Dat. XI kal. Nov. Antiochiae Iuliano A. IIII et Sallustio conss.

[26] T. Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis. MCMLIV apud Weidmannos.* Seguendo l'indicazione di PLRE I, 775–776.

[27] J. Gothofredus, 490.

[28] PLRE I, 797–798. *Flavius Sallustius* raggiunse il consolato nel 363, insieme con l'imperatore Giuliano, dopo essere stato *vir clarissimus*, prefetto del pretorio in Gallia (361–363), *comes consistorii* (probabilmente sotto il cesarato di Giuliano e subito prima della sua prefettura in Gallia), *vicarius Urbis Romae*, *vicarius Hispaniarum*. Cfr. anche G. de BONFILS, *Il* comes et quaestor *nell'età della dinastia costantiniana,* 1981, 178 ss.

[29] CTh. 1.1.6: *...omnes edictales generalesque constitutiones vel in certis provinciis seu locis valere aut proponi iussae...* Sull'argomento cfr. G.G. Archi, *cit.,* 122.

[30] K.R. Czyhlarz, *Acquisto di materiali e di fossili secondo il diritto romano*, in *Commentario alle Pandette* di F. Glück, 41, 1905, 534.

[31] Negri, *cit.*, 142.

www.cimec.ro

sua scarsa disponibilità[32]. Si attribuisce allora la licenza di tagliare i marmi *ut complures saxorum nitentium venae in lumen usumque perveniant.* Il rilascio delle concessioni di scavo nelle cave imperiali a privati, probabilmente senza oneri fiscali, avrebbe dovuto favorire lo sviluppo della ricerca e quindi la scoperta di nuovi giacimenti, di modo che l'amministrazione affidava ai privati il costoso compito di accertare l'esistenza di nuove risorse.

Anche Giuliano non parla esplicitamente di *aurileguli* o *metallarii*; sembra riferirsi, quindi, come del resto Costantino nella precedente disposizione, non specificamente ad una categoria di lavoratori, ma a tutti coloro che avessero l'intenzione di procedere all'estrazione del marmo che, molto probabilmente, era richiesto per la costruzione dei templi e delle residenze private dei cittadini più facoltosi[33]. L'intento di Giuliano, aumentando il ritmo di estrazione di questo minerale, era di farne abbassare il prezzo, immettendo sul mercato nuovo prodotto.

Seguendo la prassi imperiale, anche questa costituzione enuncia un precetto con una formula secca ed essenziale: è una caratteristica tipica dei provvedimenti emanati nel periodo imperiale rispetto a quelli del periodo repubblicano, nei quali la volontà collettiva crea la norma giuridica che poi sarà sottoposta all'approvazione delle assemblee. Di contro i provvedimenti imperiali sono emanati

[32] Gothofredo, *Codex Theodosianus, cit... ad hanc legem.*

[33] In proposito si veda Ammiano Marcellino 22.4.6–8: *Quibus tam maculosis accessere flagitia disciplinae castrensis, cum miles cantilenas meditaretur pro iubilo molliores et non saxum erat ut antehac armato cubile, sed pluma et flexiles lectuli et graviora gladiis pocula –testa enim bibere iam pudebat- et quaerebantur aedes marmoreae, cum scriptum sit antiquitatibus Spartanum militem coercitum acriter, quod procinctus tempore ausus sit videri sub tecto. Adeo autem ferox erat in suos illis temporibus miles et rapax, ignavus vero in hostes et fractus, ut per ambitiones otiumque opibus partis auri et lapillorum varietates discerneret scientissime, contra quam recens memoria tradidit. Notum est enim sub Maximiano Caesare vallo regis Persarum direpto gregarium quendam sacculum Parthicum, in quo erant margaritae, repertum proiectis imperitia gemmis abisse pellis nitore solo contentum.* «Si aggiungevano a queste infamie la condotta vergognosa delle milizie, dal momento che i soldati cantavano canzoni più effeminate di quanto non sarebbe conveniente in momenti di gioconda letizia e non più, come prima si addiceva ad uomini d'arme, avevano pietre per giaciglio, ma morbidi letti di piume. Vergognandosi ormai di bere in tazze di terracotta, usavano coppe più pesanti delle spade e si cercavano dimore di marmo, mentre sappiamo dagli antichi che un soldato spartano fu severamente punito perché in tempo di guerra era stato visto al coperto. In quegli anni i soldati erano feroci e rapaci a danno dei loro concittadini, ma ignavi e deboli verso i nemici, così che, contrariamente a quanto si racconta della milizia anche in tempi recenti, essendosi arricchiti negli ozi e negli intrighi, sapevano ottimamente distinguere i vari tipi di oro e di pietre preziose. Si racconta infatti che, durante il saccheggio di un accampamento del re dei Persiani ai tempi del Cesare Massimiano, un soldato trovasse un sacchetto di cuoio pieno di perle e, ignorandone il valore, gettasse via le gemme e se ne andasse contento di quella lucida pelle». (Trad. a cura di A. Resta Barrile II, 1973, 208–209). L'autore attesta che anche i soldati cercavano case di marmo (*quaerebant et aedes marmoreae):* si tratta di una testimonianza inserita in un capitolo nel quale lo storico racconta che Giuliano, seguito da un forte impulso moralizzatore, cacciò dalla reggia tutti gli eunuchi, i barbieri e i cuochi, ma soprattutto cercò di debellare la rilassatezza dei costumi dei militari, dediti alla lussuria e agli agi, feroci verso i loro concittadini, ma imbelli verso i nemici.

www.cimec.ro

direttamente dall'imperatore, che quindi si vede costretto a spiegare i motivi che lo hanno condotto a quella particolare decisione[34].

La successiva costituzione (CTh. 10.19.3 = CI. 11.7.1)[35] ha per oggetto, a differenza delle prime due, le miniere d'oro e coloro che ivi lavorano, gli *aurileguli,* i cercatori d'oro (*leguli auri*).

Valentiniano intende forse mitigare le precedenti disposizioni costantiniane e giulianee, concedendo la possibilità agli uomini liberi di lavorare nelle miniere per poterne ottenere un profitto, una parte del quale, però, doveva essere devoluta al fisco. L'imperatore, dopo un'attenta riflessione (*perpensa deliberatione*), decide di gratificare tutti coloro che vogliano dedicarsi al lavoro delle miniere per ricavare dal loro lavoro dei vantaggi per sé e per l'impero. Il prezzo da pagare è stabilito in otto scrupoli di polvere d'oro per ogni anno[36]; tutto ciò che i lavoratori raccoglieranno in più lo potranno vendere al fisco, che lo acquisterà ad un prezzo di mercato. L'intento dell'imperatore è quello di disciplinare la raccolta della polvere d'oro. L'uso del termine *exercitium* fa pensare ad una vera e propria attività industriale, in contrasto col *caedere metallum* usato a proposito delle cave di marmo. L'industria mineraria era poco sviluppata in Italia, terra povera di metalli; in Etruria vi erano numerosi giacimenti di ferro, rame e stagno; a Temeso si trovava argento mentre le Alpi erano ricche di vene d'oro. Ma a seguito delle conquiste militari, Roma venne in possesso di riserve minerarie importanti in Sardegna, Spagna e Grecia[37]. Non è facile comprendere a quali miniere si riferisca la normativa. Gotofredo suggerisce che il termine *balluca* abbia origini spagnole, provincia ricca di miniere che, prima dei Romani, furono sfruttate da Cartaginesi e Spagnoli[38].

La costituzione viene emanata a Parigi alla fine del 365 e indirizzata al *comes metallorum* Cresconio[39]. Questo funzionario aveva il compito di disciplinare

[34] *Ut sumptuosa voluntas....., ut qui volunt.....ut etiam complures saxorum....*Cfr. E. Volterra, *Intorno alla formazione del Codice Teodosiano,* in BIRD, 22, 1980, 135.

[35] CTh. 10.19.3 = CI. 11.7.1 (10 dicembre 365): Impp. Val(entini)anus et Valens AA. ad Cresconium Com(item) Metallorum. *Perpensa deliberatione duximus sanciendum, ut, quicumque exercitium metallorum vellet adfluere, is labore proprio et sibi et rei publicae commoda compararet. Itaque si qui sponte confluxerint, eos laudabilitas tua octonos scripulos in balluca cogat exsolvere; quidquid autem amplius colligere potuerit, fisco potissimum distrahant, a quo conpetentia ex largitionibus nostris pretia suscipient.* Dat. IIII id. Decemb. Parisiis Val(entini)ano et Valente AA. conss. Nel corrispondente testo del Codice Giustinianeo è inserita una frase *(quae graece χρύσαννος appellatur)* che indica il corrispondente termine greco di *balluca.*

[36] Lo scrupolo era un'unità di misura corrispondente alla terza parte del dramma, ventesima parte dell'oncia. La *balluca* è l'arena mista all'oro.

[37] F. De Martino, *Storia economica di Roma antica,* 1979, I, 153 ss.

[38] M.J.B. Bosch, *Regimen de administration de las minas del noroeste ispanico,* in SHDI, 15, 1994, 499.

[39] PLRE I, 231; R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV au VI siècle,* 1989, 434, 442. Secondo F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364–375),* 1993, 305 Cresconius è noto solo per questa costituzione. Dalla *Notitia Dignitatum* risulta che esisteva un *comes metallorum per Illyricum,* titolo che nella parte occidentale non si ritrova a favore, invece, di un *comes auri* che, però, è un funzionario diverso dal *comes metallorum* il quale aveva funzioni di magistrato. Cfr. C. Domergue, *Les mines de la péninsule ibérique dans l'antiquité romaine.* Collection de l'École Francaise de Rome, 127, 1990, 311.

www.cimec.ro

l'estrazione aurifera, sulla quale svolgeva un rigido controllo. La circostanza che lo vede destinatario di un dispositivo imperiale tanto importante è indizio della fiducia che Valentiniano riponeva, non tanto in Cresconio come persona, quanto nella sua veste di *comes metallorum*. Il richiamo a *quicumque exercitium metallorum vellet adfluere* sembra generico e perciò si deve riferire a qualsiasi categoria di lavoratori liberi. Valentiniano, in particolare, invita i privati a dedicarsi all'estrazione dell'oro, anche per rendere disponibile per la pubblica utilità questo prezioso metallo[40]. Naturalmente l'imperatore chiarisce che tale attività deve tornare anche a vantaggio dell'amministrazione imperiale, anzitutto con il versamento al fisco, da parte del singolo individuo e per ciascun anno, di otto scrupoli di polvere d'oro dalla quantità che avrà raccolto di volta in volta[41]. La disposizione apre quasi una gara tra privati nella scoperta di nuove miniere d'oro e poi assegna al fisco il diritto di prelazione sull'acquisto del rimanente nonché il potere di stabilirne il prezzo[42]. Il Domergue interpreta l'espressione *is labore proprio et sibi et rei publicae commoda compararet* come prova per dimostrare che il principio della proprietà, estensibile verticalmente *usque ad sidera usque ad inferos,* viene sostituito dal concetto che il suolo appartiene a tutti, per cui ognuno può appropriarsi dei prodotti del sottosuolo[43].

Si torna, allora, al problema già affrontato per le cave di marmo. La costituzione sancisce il principio della libertà mineraria oppure ha una valenza meramente fiscale? Nel testo non si parla espressamente di fondi privati, anzi, essendo la costituzione indirizzata a Cresconio, sovrintendente alle miniere dell'Illirico, sembra pacifico che debba riferirsi a territori pubblici. A sostegno di tale tesi il De Gioannis Gianquinto[44] nota che il termine *conduxerint* del *Codex Iustinianus* viene inserito al posto di *confluxerint* del *Theodosianus*[45] rilevando che la locazione o l'appalto delle miniere non può che riferirsi alle proprietà pubbliche. A tale tesi si deve obiettare che sarebbe un controsenso vendere la raccolta in eccesso al fisco, già proprietario delle miniere e di conseguenza del materiale estratto: quindi la disposizione va limitata alle miniere dell'impero.

[40] Non bisogna dimenticare, infatti, che in quell'epoca il prezzo dell'oro era salito in coincidenza con la sua scarsa reperibilità.

[41] E' questo quello che si indica come *canon metallicus,* che sotto l'impero di Costantino corrispondeva alla ventottesima parte dell'oncia, poi portato da Valentiniano ad otto scrupoli e infine abbassato da Teodosio a sette. Lo scrupolo corrisponde alla ventiquattresima parte dell'intero e qui alla ventiquattresima parte dell'oncia per cui la tassa istituita da Valentiniano corrisponde a un terzo di un'oncia. La tassa poteva sembrare troppo cara per dei lavoratori, ma suppone che i cercatori d'oro ne trovassero una quantità maggiore ogni anno.

[42] Alcuni autori (cfr. De Martino, *Storia....cit.*, V, 612 ss.) contestano che il fisco costituisse la cassa privata dell'imperatore sostenendo l'uniformità tra *fiscus* ed *aerarium*. In realtà la romanistica prevalente sostiene che fino all'epoca dei Severi esisteva tale diversificazione, ma successivamente i tributi verranno assorbiti definitivamente dal fisco.

[43] Domergue, *cit.*, 311.

[44] G. De Gioannis Gianquinto, *Principio giuridico fondamentale della legislazione sulle miniere*, 1870, 33.

[45] Tale differenza non viene evidenziata nell'edizione di P. Krueger del 1877 del *Codex Iustinianus*.

www.cimec.ro

Peraltro risulta piuttosto strano vedere in qualche modo associati i concetti di *utilitas rei publicae* e quello di *fiscus,* in quanto il primo richiama il concetto ciceroniano di *communis utilitas,* mentre il secondo fa pensare alla cassa privata dell'imperatore. Secondo il Gaudemet[46] l'*utilitas publica* è invocata per giustificare atti particolari di persone private, di magistrati, di funzionari dello stesso imperatore, come concetto ispiratore di una regola giuridica. Nella concezione classica l'*utilitas rei publicae* è principio fondamentale di tutta l'organizzazione giuridico-politica: diritto e politica trovano fondamento nella coscienza sociale del gruppo, interpretata e attuata dall'imperatore. L'*utilitas rei publicae* avrebbe dunque valore essenzialmente morale[47]; la politica imperiale sembra essere volta alla realizzazione della *salus rei publicae* secondo il criterio del *bene regere rem publicam*[48]. Tuttavia nel periodo postclassico il concetto di *utilitas rei publicae,* largamente usato, cela un significato di astratto e brutale autoritarismo[49]. Solo con Giustiniano l'*humanitas* torna ad ispirare la legislazione e l'interpretazione del diritto. L'*utilitas rei publicae* coincide quindi con la *communis utilitas*, non come l'utilità dell'impero concepito nel complesso dei suoi servizi e delle sue funzioni, bensì come l'utilità dei sudditi dell'imperatore.

Lo stesso Valentiniano, l'8 gennaio 367, sotto il consolato di *Flavius Lupicinus* e *Flavius Iovinus*[50], indirizza da una località indicata con Roma[51] una legge al *comes sacrarum largitionum* Germaniano[52], per rendergli noto che per ogni libbra d'oro bisognava fornire 14 once di polvere d'oro (*balluca*)[53]. Poiché una libbra conteneva 12 once, la quantità della polvere d'oro è elevata a due once in più, a causa della perdita derivante dalla fusione del metallo. La costituzione riguarda le tasse che dovevano essere versate dagli *aurileguli* e dai *metallarii* sul ricavato del lavoro minerario. In particolare indica a quanto dovesse corrispondere il valore del

[46] J. Gaudemet, *Utilitas publica,* in RHD, 29 (1951), 465-499.

[47] G. Jossa, *L'*utilitas rei publicae *nel pensiero imperiale dell'epoca classica,* in „Studi Romani", 11 (1963), 387 ss.

[48] Del resto anche la giustizia imperiale è improntata al concetto ciceroniano secondo cui *iustitia est habitus animi communi utilitate conservata.* Cfr. D. 1.1.10 pr. (Ulp).

[49] Gaudemet, *cit.*, 465 ss.

[50] Su *Iovinus* cfr. PLRE I, 520–521.

[51] Sul luogo di emanazione vi è forse un errore. Come è noto Valentiniano non si recò mai a Roma, ma piuttosto bisogna sostenere che Roma è il luogo di pubblicazione di una costituzione emanata invece a Reims. La *subscriptio*, quindi, doveva indicare come luogo di emanazione Reims e solo per un errore del copista è stata indicata come *lectio facilior* la città di Roma. Di questo avviso Gothofredo, *ad hanc legem* e Pergami, *cit.*, 344.

[52] PLRE I, 391; Delmaire, *cit.*, 70, 434. Germaniano fu *comes sacrarum largitionum* dal 365 al 367.

[53] CTh. 10.19.4 = CI. 11.7.2 (8 gennaio 367): Idem AA. (Valentinianus et Valens) ad Germanianum Com(item) S(acrarum) L(argitionum). *Ob metallicum canonem, in quo propria consuetudo retinenda est, quattuordecim uncias ballucae pro singulis libris constat inferri.* Dat. VI Id. Ian. Rom. Lupicino et Ioviano conss.

www.cimec.ro

canon metallicus, e cioè quattordici once di *balluca* per ogni singola libbra. I cercatori d'oro non apprezzavano certo questo trattamento e si sentivano mal retribuiti dalla cassa largizioni[54].

L'altra condizione cui Valentiniano sottopose il permesso di estrarre l'oro fu quella della *protopraxia,* cioè la possibilità di vendere l'oro al fisco per riceverne un giusto prezzo. Analogamente si comportava il fisco nei riguardi di coloro che estraevano il sale e che erano costretti a venderlo al fisco stesso, che, peraltro, deteneva il diritto di *protopraxia* ed era tenuto a pagare un prezzo adeguato[55].

Probabilmente la legge era parte di una costituzione più ampia che non ci è pervenuta[56], nella quale Valentiniano si occupava di due tipi di oro: quello che veniva messo in commercio, sia pubblico sia privato, e quello che era versato sotto forma di tassazione e di imposta. La sua attenzione si spostava così sul sistema col quale l'oro doveva essere usato nel pagamento delle tasse: il materiale prezioso poteva essere versato al fisco solo se puro e dopo aver superato la prova del fuoco, non sotto forma di monete d'oro o solidi; questo perché esisteva il rischio che venissero usate monete di metallo non puro. In particolare la tassa ammontava a dodici once per ogni singola libbra. Se invece si trattava di oro in *balluca*, bisognava versare quattordici once per singola libbra. Il significato letterale del testo di CTh. 10.19.4, però, indica come il *canon metallicus* si debba riferire a qualsiasi materiale estratto dalle cave e non solamente all'oro. Da ciò si evince che erano sottoposte alle disposizioni del *comes sacrarum largitionum* non solo le miniere di oro, ma anche quelle di marmo e di altre pietre preziose. La costituzione documenta innanzitutto l'utilizzo certo del pagamento della tassa sull'oro e in secondo luogo fornisce notizie precise sulla proporzione stabilita tra la *balluca* di oro con residui di altri materiali e l'oro fuso.

Nel 392 Teodosio, rivolgendosi a Flavio Pisidio Romolo, *comes sacrarum largitionum* della parte orientale nel 382[57], tornerà su tale disposizione modificando la quantità che ogni *aurilegulus* era tenuto a versare[58].

I risultati di questa legislazione fiscale così costrittiva non si fanno attendere: i cercatori d'oro diventano clandestini tanto che l'imperatore Valente per primo

[54] Sul rapporto proporzionale che si può ricostruire tra le *ballucae auri* e l'oro fuso si veda Gothofredo, *cit., ad hanc legem.*

[55] Sul problema del *conpetens pretium* cfr. G. de Bonfils, *Gli schiavi e gli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto,* 1992, 57 ss.

[56] Cfr. Gothofredo, *ad hanc legem;* Pergami, *cit.*, 344.

[57] PLRE I, 776; Delmaire, *cit.*, 71. Flavius Pisidius Romulus è stato anche *consularis Aemiliae et Liguriae* nel 385.

[58] CTh. 10.19.12 = CI. 11.7.5 (19 febbraio 392): Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Romulo Com(iti) S(acrarum) L(argitionum). *Per annos singulos septeni per hominem scripuli largitionibus inferantur ab* ***aurilegulis*** *non solum in Pontica diocesi, verum etiam in Asiana.* Dat. XI kal. Mart. Constantinop(oli) Arcad(io) A. II et Rufino conss.

www.cimec.ro

decide di emanare una legge per rintracciare i minatori cercandoli fin nei domini imperiali della parte orientale. I *metallarii* non volevano pagare la tassa sulla polvere d'oro raccolta e trovavano complicità nella popolazione. I mancati introiti della cassa *sacrarum largitionum* erano così ingenti da giustificare la nomina di ispettori incaricati di ritrovarli con l'aiuto dei governatori.

La disposizione[59], di incerta datazione, è rivolta al *comes rerum privatarum* Fortunaziano[60], e riguarda il ritiro forzoso dei *metallarii* dalle miniere pubbliche o da quelle sottoposte a regime fiscale. Costoro, infatti. Cercavano di nascondersi per evitare il peso della loro condizione cui non potevano facilmente sottrarsi[61]. Valente costrinse i *metallarii* a uscire dai nascondigli e a ritornare sul posto di lavoro, continuando ad obbedire all'imperatore; gli *investigatores* potevano addirittura effettuare le ricerche persino nelle case private dei principi[62]. Il termine *metallarii* sembra essere utilizzato in modo improprio poiché in esso sono compresi anche gli *aurileguli;* questo farebbe pensare che i *metallarii* potevano svolgere anche funzioni di *aurileguli*. Tali disposizioni erano relative alle province orientali dell'impero dove anche le proprietà del principe erano aperte a coloro che cercavano di stanare i *metallarii* nascosti.

Valentiniano, con la costituzione inserita in CTh. 10.19.6 [63] e dal luogo di emanazione non chiaro[64], nel 369 cerca di impedire alle navi di trasportare i cercatori d'oro sotto pena di una multa per il traghettatore pari a cinque solidi per ogni persona trasportata. L'imperatore si rivolge a *Sextus Claudius Petronius Probus*, prefetto del pretorio d'Italia e Africa e Illirico dal 368 al 375[65]. Potrebbe sembrare singolare la circostanza che la disposizione sia rivolta al prefetto del pretorio,

[59] CTh. 10.19.5 (30 Aprile 369): Imppp. Val(entini)anus, Valens et Gr(ati)anus AAA. Fortunatiano Com(iti) R(erum) P(rivatarum). *Nullam partem Romani orbis credidimus relinquendam, ex qua non* ***metallarii****, qui incolunt latebras, producantur, et quos domus nostrae secreta retinent. Et in conprehendendis eis investigatores eorum rectores congruis auxiliis prosequantur.* Dat. prid. kal. Mai. Antiochiae Valentiniano nb. p. et Victore conss. La costituzione è rivolta a Fortunaziano, *Comes Rerum Privatarum* dal 370 al 377 (PLRE I, 369), sotto il consolato di *Valentinianus Galates* e *Victor* (PLRE I, 959).

[60] Bisogna chiedersi come mai la costituzione sia rivolta ad un funzionario preposto agli affari privati o forse, più correttamente, all'amministrazione dei beni patrimoniali: cfr . V. Arangio-Ruiz, *Storia del Diritto Romano,* 1989, 315.

[61] Cfr. Amm. 29.7: *quod graves vectigalium sarcinas perferre non possent.*

[62] Cfr. Gothofredo, *cit.,* 494.

[63] CTh. 10.19.6 (4 giugno 369): Idem AAA. (Valentinianus, Valens et Gratianus) ad Probum P(raefectum) P(raetori)o. *Si qua navis* ***metallarium*** *ad Sardiniam transtulerit, gubernator ipsius vel magister quinos pro singulis hominibus solidos cogatur inferre.* Dat. prid. non. Iun. Martiatici Val(entini)ano nb. p. et Victore conss.

[64] Seeck, *cit.*, 106 e Pergami, *cit.*, 458 ritengono che il luogo di emanazione sia corrotto da interpolazioni successive. Appare più probabile che si tratti di *Mattiacum* (l'odierna Wiesbaden).

[65] PLRE I, 737–738. Probo successe nella prefettura a Vulcacius Rufinus; fu poi console nel 371; cfr. anche G. de Bonfils, *Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana,* 1981, 49–50.

www.cimec.ro

piuttosto che al *comes metallorum*; il primo, infatti, era responsabile dell'ordine pubblico e quindi anche competente per le operazioni che comportavano la caccia ai minatori[66].

Valente, sospettando o avendo saputo che alcuni *metallarii* si erano rifugiati in Occidente e in particolare in circoscrizioni vicine alla parte orientale dell'Impero, in Illirico[67] o in Macedonia, scrisse a suo fratello Valentiniano I il quale, dopo appena un anno dalla disposizione di Valente, promulgò la legge contenuta in CTh. 10.19.7[68]. La costituzione[69], emanata a Treviri e di incerta datazione[70], tratta della necessità di far rientrare in Tracia gli *aurileguli* e i Traci dall'Illirico e dalla Macedonia dove erano fuggiti.

Valentiniano, in realtà, riprende la legislazione repressiva di suo fratello Valente il quale aveva disposto che fossero rintracciati e ripresi dalla Tracia i *metallarii* profughi nelle province orientali, dopo che era venuto a sapere che alcuni di essi si erano spostati dalla Tracia nelle confinanti regioni occidentali

[66] Teoricamente in questo periodo si sarebbe già verificata la separazione fra giustizia, amministrazione e comando militare, ma, nella sostanza, i prefetti del pretorio, come del resto i singoli governatori delle province, continuano a conservare sia i poteri civili sia quelli militari. Da Costantino in poi i prefetti divengono essenzialmente un organo di amministrazione civile, finanziaria, di polizia e di giustizia. Cfr. G. Segre, *Scritti vari di diritto romano,* 1952, 544.

[67] Per approfondire la situazione dell'Illirico prima del 395 cfr. S. Mazzarino, *Stilicone*, 1942, 1–59.

[68] Secondo P. Voci (*Note sull'efficacia delle costituzioni imperiali. Dal principato alla fine del IV secolo* in *Studi di Diritto Romano*, II, 1985, 341) Valente inviò tale costituzione in Occidente, esprimendosi in tal modo affinché la ricerca fosse estesa a quella parte dell'impero. La reazione di Valentiniano si trova in CTh. 10.19.7. G. de Bonfils (*La legislazione di Valentiniano e Valente*, «Index» 24, 1996, 397 ed ancora *Omnes ...ad implenda munia teneantur. Ebrei curie e prefetture fra IV e V secolo,* 1998, 69-70) nota come Valentiniano, pur ribadendo l'ordine del fratello di cercare i *metallarii* fuggitivi, ristabilisce i limiti del suo potere (*quemadmodum dominus noster Valens per omnem Orientem...*).

[69] CTh. 10.19.7 (19 marzo 370):Idem AAA. (Valentinianus, Valens et Gratianus) ad Probum P(raefectum) P(raetori)o. *Quemadmodum dominus noster Valens per omnem Orientem eos, qui ibidem auri metallum vago errore sectantur, a possessoribus cunctis iussit arceri, ita sinceritas tua universos per Illyricum et diocesim Macedonicam provinciales edicto conveniat, ut nemo quemquam Thracem ultra in possessione propria putet esse celandum, sed ut singulos potius regredi ad solum genitale conpellant, quos inde venisse cognoscunt. Alioquin gravis in eum animadversio proferetur, qui latebram huiusmodi hominibus post haec interdicta praebuerit.* Dat. XIIII Kal. April. Trev(iris) Val(entini)ano et Valente AA. conss.

[70] Sul problema relativo alla datazione di questa costituzione, cfr. Seeck, *cit.*, 32 e Pergami, *cit.*, 692. L'anno consolare indica la data dell'anno 365, in quanto emanata a Treviri e diretta al prefetto del pretorio Probo, ma essa è collocata nel *Codex* dopo due costituzioni del 369 ed è seguita da una del 376, sicché, per l'attribuzione di un'esatta datazione in base ai consolati successivi, la scelta si restringe a quelli del 370 e del 373. Secondo Seeck il 373 è l'unico anno possibile, ma sembra poco verosimile che Valentiniano abbia atteso tre anni per applicare in Occidente la normativa orientale. E' più probabile che sia stata emanata qualche mese prima della data che figura nella *subscriptio*, sicché Valentiniano ben poteva disporne l'applicazione nel marzo 370 per i territori occidentali. *Vide supra* il medesimo problema a proposito di CTh. 10.19.5.

www.cimec.ro

dell'impero di Valentiniano, come l'Illirico e la Macedonia; pregò quindi il fratello di volerli riportare dall'altra parte, facendo tornare gli *aurileguli* traci nella terra d'origine e propose di punire con una pena severa coloro che li nascondevano.

La causa probabile per cui i *metallarii* fuggivano dall'Impero orientale e si univano ai barbari era dovuta al rifiuto da loro opposto a Valente di sopportare i pesanti balzelli delle tasse (il *canon metallicus*)[71]. Infatti, i cercatori d'oro erano disseminati un po' dappertutto: erravano di qua e di là e si nascondevano nelle campagne. Poiché essi non intendevano versare la tassa sul prodotto delle miniere d'oro, si nascondevano nelle proprietà che fornivano loro un rifugio; i Traci lasciavano il loro paese e venivano a cercare fortuna nelle province più ricche. Peraltro la Sardegna, dove c'erano giacimenti minerari molto fiorenti, sovente era vista come una vera e propria terra di conquista mineraria, nella quale non si doveva sottostare alle imposizioni fiscali.

Dal punto di vista strettamente giuridico questa legge non contiene molto di nuovo rispetto al generico divieto di abbandonare la propria terra rivolto ai *metallarii* nell'aprile del 369, tuttavia può essere interessante da esaminare sotto il profilo storico. Alla data di emanazione della costituzione, l'impero era già diviso fra Valentiniano e suo fratello Valente, inoltre dalla *inscriptio* apprendiamo che sia l'Illirico[72] sia la Macedonia erano sottoposte alle disposizioni di un unico prefetto del pretorio, Probo. Valentiniano, diviso l'impero col fratello, al quale affidò la parte orientale, l'Egitto e la Bitinia fino alla Tracia e riservate per sé le città dell'Illirico, si trasferì in Italia e tenne per sé le città in essa situate, come pure la Spagna, l'isola della Britannia e tutta l'Africa.

Con questa disposizione l'imperatore, allo stesso modo in cui Valente aveva sancito che fossero tenuti lontani per tutto l'Oriente gli *aurileguli*, ordina a Probo di verificare che non vi fosse alcun minatore trace fuggito dall'Illirico e dalla diocesi della Macedonia e, in caso contrario, di costringerlo a tornare alla terra d'origine, con la minaccia di una grave sanzione nei confronti di chi desse asilo ai Traci.

L'ottava costituzione del medesimo titolo consiste in una parte di un'orazione letta da Graziano in Senato nel 376[73]. In quell'orazione Graziano volgeva un'attenzione particolare agli edifici pubblici e privati di Roma e vietava ai senatori

[71] Voci, *cit.*, analizzando i rapporti tra Valentiniano e Valente, sostiene che tale escerto contiene la risposta di Valentiniano a quanto dichiarato da Valente in CTh. 10.19.5, invitandolo a esprimersi in modo più diretto e con riferimento solo ai suoi sudditi. Comunque i fuggiaschi dovranno essere ricercati nelle regioni occidentali attigue al solo fine di essere rispediti in patria.

[72] L'Illirico comprendeva la parte orientale, in cui vi era anche la Dacia, esclusa la Macedonia e la parte occidentale, che solo più tardi passò nell'impero d'Occidente.

[73] CTh. 10.19.8 (13 agosto 376): Imppp. Valens, Gr(ati)anus et Val(entini)anus AAA. ad Senatum. *Potestatem eruendi vel exsecandi de privatis lapidicinis iam pridem per Macedoniam et Illyrici tractum certa sub condicione permisimus. Sed vobis, patres conscripti, volentibus liberalius deferetur, suo ut quisque sumptu suoque emolumento, vectigalis operas et portorii damna non metuens, pariat eam copiam.* Et cetera. Lecta in senatu id. Aug. Valente V et Val(entini)ano AA. conss.

www.cimec.ro

di promuovere nuove opere pubbliche senza che fossero state portate a termine quelle già iniziate[74]. Per quanto riguarda la costruzione di edifici nuovi (tema preso in considerazione nella costituzione in esame), Graziano concesse a tutti la *potestas eruendi vel exsecandi* nelle cave di marmo dei privati situate sia in Macedonia che nell'Illirico contro il pagamento di *vectigal* e *portorium,* esentando da tali oneri i soli senatori che intendessero sfruttare le proprie cave di marmo in tali diocesi.

In un periodo in cui Graziano e Teodosio introdussero un notevole cambiamento della politica fiscale volta ad eliminare i privilegi a favore dei senatori, come si giustifica un provvedimento in senso contrario? Con ogni probabilità, nelle intenzioni dell'imperatore, l'esenzione fiscale avrebbe dovuto stimolare i senatori a promuovere nuove opere a Roma. A che titolo, invece, doveva essere versato dai privati questo *vectigal,* tributo generalmente versato per beni demaniali? Non bisogna dimenticare che la legge riguarda le *privatae lapidicinae*, cave di proprietà dei privati e non bisogna confondere il tributo col *vectigal metallorum*, che veniva corrisposto all'amministrazione finanziaria per le miniere lasciate in concessione a particolari città, e che quindi poteva intendersi come un vero e proprio canone di ricognizione della proprietà pubblica[75].

Dal punto di vista giuridico bisogna soffermarsi sulla *potestas eruendi vel exsecandi.* Si tratta di una facoltà da esercitare *in suo*, sui propri possedimenti, ovvero *in alieno*, nelle cave che si trovano al di sotto dei possedimenti altrui? Il Negri sostiene che il testo non alluda né alla *potestas in suo*, in quanto mai negata, né a quella *in alieno*, di cui non parla assolutamente. Se così è, del tutto arbitrario sarebbe ritenere, come ha fatto taluno[76], che con questa costituzione Graziano avrebbe dispensato i senatori dal solo onere del *vectigal* e del *portorium*, ma non da quello di versare la decima al padrone del fondo. Il testo, però, non menziona la decima dovuta al *dominus loci*, per cui si presume che essa non sia compresa nell'esenzione[77]. Il Negri[78], però, non riscontra nella *Lex Gratiani* un principio di libertà mineraria sulle cave private altrui; per cui la disposizione contenuta in CTh. 10.19.8 può avere scopi e contenuti meramente fiscali sul regime della proprietà mineraria[79].

[74] Gothofredo, *cit.,* 497.

[75] Cfr. De Gioannis Gianquinto, *cit.,* 28.

[76] Cfr. Astolfi, *cit.,* 523.

[77] Gothofredo, *cit.*, 498. Sulle immunità doganali nel Basso Impero si veda S.J. De Laet, *«Portorium». Étude sur l'organisasion douanière chez les Romains, surtout à l'époque du Haut-Empire*, 1949, 475 ss.

[78] Negri, *cit.*, 143.

[79] Astolfi (*cit.,* 523), pur non negando il principio prettamente romano in base al quale non si possono sfruttare cave poste nel suolo altrui, a meno che non si abbia un diritto proveniente dal proprietario del suolo o da altri legittimati a concederlo, tuttavia ritiene che nell'età del principato questo principio venga contraddetto da norme consuetudinarie e locali, a testimonianza di una nuova concezione della proprietà; tali norme poi divengono *leges generales* tanto da essere accolte nei codici teodosiano e giustinianeo (si veda ad esempio CTh. 10.19.4). Negri (*cit.,* n. 61 a p. 137), invece, afferma categoricamente che se le costituzioni sulle miniere aurifere incidono talvolta sulla proprietà mineraria, ciò non avviene mai per le cave di marmo, mostrando di voler circoscrivere il più possibile la deroga che le norme consuetudinarie introducono al principio che niente può essere fatto senza la volontà del proprietario.

www.cimec.ro

Ci si potrebbe però chiedere a quale titolo i senatori avrebbero potuto procedere a queste *excavationes*. Sicuramente essi avrebbero potuto avere un diritto di scavo e di sfruttamento basato su un atto negoziale stipulato col *dominus soli*, allo stesso modo di qualsiasi privato, ma di questo Graziano non parla espressamente.

Dopo aver offerto in precedenza a tutti la possibilità di estrarre da cave private il marmo in Macedonia e nell'Illirico, gli imperatori, a fronte di un ben preciso versamento di tasse per il trasporto, con questo discorso, sollecitano i senatori a costruire a Roma nuovi edifici; in tal modo, mentre gli altri erano tenuti a pagare le tasse per il trasporto dei marmi tagliati secondo la costituzione precedente, con questa disposizione Graziano elimina parzialmente quest'obbligo e offre ai senatori la possibilità di tagliare il marmo senza versare alcun onere[80].

L'escerto sulle cave è parte di un discorso più ampio di Graziano al Senato di Roma, nel quale l'imperatore mostra un particolare interesse per le costruzioni delle città, da una parte per proteggere quelle pubbliche e private, dall'altra per farne costruire di nuove da giudici e senatori: proibì infatti ai senatori, così come al prefetto della città e agli altri giudici, di innalzare a Roma nuove opere a spese pubbliche, ma li sollecitò ad adoperarsi per restaurare il patrimonio edilizio già esistente; così proibì anche di innalzare nuove opere attraverso l'utilizzazione delle rovine degli altri edifici. Se invece i senatori avessero voluto costruire edifici *ex novo,* avrebbero dovuto finanziarli a proprie spese.

[80] Le province del nord ovest, la Misia, la Troade e la Lidia attraversarono le stesse fasi della Grecia. Dopo aver fornito grandi quantità di metalli preziosi, esse videro le loro ricchezze esaurirsi e sparire attorno al I secolo a. C.: in quell'epoca, secondo Strabone (14.5.28), davano solo scarsi prodotti o erano completamente abbandonate. Le province del Sud, Cilicia e Cipro, fornivano ugualmente metalli come il piombo, il ferro, il rame: quest'ultimo aveva reso l'isola di Cipro uno dei centri metallurgici più importanti dell'antichità. La Siria e la Palestina erano molto meno dotate dalla natura. Tuttavia siamo molto poco documentati sulle ricchezze minerarie delle province del nord est dell'Asia Minore. Il commercio faceva affluire, in quantità difficili a valutarsi, i metalli che provenivano da regioni molto più lontane. I Romani facevano soprattutto appello alle miniere delle province dell'Europa occidentale e centrale. E' soprattutto per il marmo, il granito e il porfido che essi si sono indirizzati ai paesi ellenici. Nelle cave di marmo come in quelle di granito o di porfido gli antichi procedevano per tagli in gradini. Ma nel marmo il lavoro era più facile perché questo minerale ha una stratificazione tale che si può seguire facilitando così il taglio della pietra, anzi spesso si presentano linee di fenditure perpendicolari al piano di stratificazione. Invece nelle rocce eruttive, senza stratificazioni e senza fenditure, bisognava scavare un cunicolo secondo il livello inferiore e così il taglio era molto più rozzo. Peraltro gli antichi non si contentavano di estrarre dalle loro cave dei blocchi tagliati in maniera grossolana, ma preparavano nello scavo la forma delle colonne, dei tamburi, dei capitelli e anche delle statue. Come spiega Plinio (*Nat.* 36.51–52) il taglio avveniva attraverso una lama lunga e sottile che non intaccava direttamente la pietra ma produceva un vorticoso movimento di granelli di sabbia che essa poneva nella fenditura in ogni suo movimento.

www.cimec.ro

Nel 378, poi, Valente, Graziano e Valentiniano emanarono la costituzione contenuta in CTh. 10.19.9[81] con cui vietavano ai lavoratori delle miniere in Gallia e in Italia, che per la prima volta nel *Codice Teodosiano* sono chiamati *aurileguli*[82], di trasferirsi in Sardegna. Le sanzioni sono decretate contro gli spettatori e i governatori che omettevano di applicare la legge e tolleravano la migrazione dei cercatori d'oro verso la Sardegna; per cui i contravventori avrebbero dovuto sopportare *digna supplicia*. Queste limitazioni di movimento significano che l'imperatore voleva proteggere il monopolio delle miniere sarde e impedire la concorrenza dei contrabbandieri d'oro. La nona costituzione del titolo 10.19 è rivolta a Vindiciano, *vir clarissimus vicarius*[83] e richiama la legge di Valentiniano I sullo stesso argomento[84]. Si può pensare che da una recente costituzione fosse stato dato ai *metallarii* il permesso di passare in Sardegna da qualsiasi parte, anche dalla Spagna e dalla Gallia (*...ne eis novelli statuti...*): certamente per una qualche ragione contingente, perché ad esempio in Sardegna l'operatività delle miniere era così attiva da sembrare eccessiva. Con questa legge tale possibilità viene revocata. Anche in questo caso la differenziazione che Graziano fa nell'uso dei due termini non è assolutamente tecnica, considerato che dapprima egli dichiara che i *metallarii* devono essere messi in guardia dal passare fraudolentemente in Sardegna; se gli *aurileguli* tentassero di fare ciò sarebbero puniti anche con l'arresto. Il concetto è unico e l'uso di due diversi sostantivi non riguarda certamente i lavoratori delle miniere e i cercatori d'oro. Il Domergue[85] ritiene che i minatori a cui fa riferimento la costituzione sono veri e propri *metallarii* diversi dai lavoratori liberi, sottoposti solo a disposizioni concernenti gli aspetti fiscali, ma non privati della libertà. Da notare, inoltre, il contrasto terminologico tra *inlustres viros* e *huiusmodi hominum generi;* tra *vir* che indica nella pienezza del termine un uomo di valore per la sua attività civile e politica[86], *homo* è semplicemente l'essere umano in tutta la sua umana debolezza.

[81] CTh. 10.19.9 (15 agosto 378): Idem AAA. (Valens, Gratianus et Valentinianus) ad Vindicianum V(irum) C(larissimum) Vic(ari)um. *Datis ad inlustres viros praefectos Galliarum et Italiae litteris primum* ***metallarios*** *praecipimus admoneri, ne eis novelli statuti, quod fuerat elicitum, privilegio transeundi ad Sardiniam spes inproba blandiatur; deinde provinciarum, quae mari alluuntur, iudices scientes fieri, ut universorum navigatio huiusmodi hominum generi clauderetur, ita ut, si aurileguli transfertare temptassent, severitate iudicis audaciae suae ferrent digna supplicia; adficiendis etiam poena custodibus, si neglegentia navigandi isdem copiam praebuissent; ita ut haec non sine periculo suo rectores provinciarum neglegenda meminerint.* Dat. XVIII kal. Sept. Valente VI et Valentiniano II AA. conss.

[82] Gothofredo, *cit.*, 499.

[83] PLRE I, 967 identifica presumibilmente il personaggio con Avianio Vindiciano.

[84] CTh. 10.19.6.

[85] C. Domergue, *cit.*, 312.

[86] «*Marius, rusticanus vir, sed plane vir*», dice Cicerone in *Tusc.* 2.53.

www.cimec.ro

Le costituzioni emanate da Teodosio contenute in CTh. 10.19.10 e CTh. 10.19.11 sono importanti per la definizione della natura giuridica del sottosuolo in età postclassica e giustinianea. Quella contenuta in CTh. 10.19.10[87], nota anche come *Lex Cuncti*, si ritrova identica in CI. 11.7.3, a conferma del fatto che essa fu fondamentale durante tutta l'età bizantina per regolare il regime delle miniere.

L'imperatore Teodosio si rivolge a Floro, prefetto del pretorio della parte orientale dal 381 al 383[88], per circoscrivere l'ambito di operatività in quella parte dell'impero mentre Giustiniano ne estese l'efficacia a tutto l'impero. La costituzione è emanata a Costantinopoli sotto il consolato di Flavio Claudio Antonio[89] e Flavio Afranio Syagrio[90], consoli nel 382.

Se un minatore abbia scavato in un terreno privato, seguendo un filone di marmo, dovrà pagare in contanti la decima al fisco e la decima al proprietario del suolo, mentre il resto lo potrà trattenere e quindi venderlo, regalarlo o trasferirlo dove meglio ritenga. La *brevitas* e la forma limpida e scorrevole che caratterizzano questa legge nascondono una sua interpretazione problematica. Vari studiosi ritengono che Graziano, Valentiniano e Teodosio abbiano permesso a chi scopriva un filone minerario di esplorare e di attivare la miniera posta nel sottosuolo altrui, salvo il versamento di un decimo del prodotto al proprietario e di un decimo al fisco[91]. Per contro non risulta chiaro se, ai sensi della costituzione, i terzi potessero invadere il suolo altrui, effettuare ricerche o spingersi *in alienum* nel sottosuolo per proseguire l'ispezione di *venae* scoperte nel fondo proprio[92].

Entrambe le interpretazioni, però, implicano che la proprietà del suolo si estenda al sottosuolo. Il Biondi[93] afferma che in età postclassica il sottosuolo appartiene a tutti e che CTh. 10.19.10 ipotizzerebbe il concetto del sottosuolo come "entità demaniale" e solo entro certi limiti si profilerebbe il diritto del *dominus soli,* in quanto sia al fisco sia al proprietario del suolo compete un decimo del prodotto. Il De Martino[94] ritiene pure che con questa costituzione venga riconosciuto il diritto di procedere ad estrazioni minerarie non solo sul suolo pubblico ma anche

[87] CTh. 10.19.10 = CI. 11.7.3 (29 agosto 382): Imppp. Gr(ati)anus, Val(entini)anus et Theod(osius) AAA. Floro P(raefecto) P(raetori)o. *Cuncti, qui per privatorum loca saxorum venam laboriosis effossionibus persequuntur, decimas fisco, decimas etiam domino repraesentent, cetero modo suis desideriis vindicando.* Dat. IIII kal. Sept. Constantinop(oli) Antonio et Syagrio conss.

[88] PLRE I, 367. Floro è stato anche *magister officiorum* dal 380 al 381.

[89] PLRE I, 77.

[90] PLRE I, 862.

[91] In tal senso E. Albertario, *Introduzione storica allo studio del diritto romano giustinianeo*, I, 1935, 92 ss; U. Brasiello, *Corso di diritto romano. L'estensione e le limitazioni della proprietà*, 1941, 196 ss.

[92] Negri, *cit.*, 144 nt. 77.

[93] B. Biondi, *Il diritto romano,* 1957, 379.

[94] F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, I, 1979, 316.

www.cimec.ro

su fondi privati altrui. Gotofredo[95] accomunava la *ratio* della costituzione di Teodosio del 382 a quella che aveva ispirato gli imperatori Costantino nel 320, Giuliano nel 363 e Graziano nel 376. Le quattro leggi rilascerebbero la libertà di tagliare i marmi in proprietà private; quindi la decima prevista da Teodosio sarebbe molto simile al *vectigal* e al *portorium* di CTh. 10.19.8. Gli imperatori sarebbero stati indotti da esigenze particolari e contingenti del loro tempo: Giuliano in quanto *Antiochiam marmoream facere cogitabat,* Graziano affinché Roma si riempisse di edifici sontuosi, Teodosio per provvedere allo splendido ornato di Costantinopoli.

Vi è poi chi[96] afferma che non si deve elevare a principio generale ed assoluto ciò che era un'eccezione speciale riservata alle cave di marmo. E ancora il Domergue[97] sostiene che fin dal II secolo a.C. i metalli sono prodotti del suolo così come le pietre da costruzione, il marmo, l'argilla, il sale, quindi le miniere seguono la sorte del territorio in cui si trovano[98]. La *ratio* della decima della prestazione al *dominus soli* può dipendere dal fatto che chi intraprendeva per primo la ricerca spingendosi nel sottosuolo altrui era preferito rispetto al *dominus* e si appropriava dei minerali scoperti e scavati. Ma non bisogna tralasciare la circostanza che la costituzione del 382 non documenta affatto la tesi che il sottosuolo e ciò che esso contiene appartengano sempre e necessariamente al proprietario di superficie. La costituzione non ha introdotto un'autorizzazione generale *ex lege* ad aprire una miniera sul fondo altrui. Ciò, pertanto, non comporta neppure l'idea della proprietà separata della miniera e della libertà mineraria. Il diritto del cercatore si sovrapporrebbe a quello del proprietario del fondo, e ciò non solo nell'interesse proprio ma anche in quello dell'erario: si tratterebbe in altri termini dell'instaurazione della proprietà separata della miniera.

La costituzione in esame riveste la forma dell'ordinanza generale, promulgata spontaneamente dagli imperatori in forma di *edictum* e indirizzata al prefetto del pretorio. Se invece fosse stata un *rescriptum* o un *decretum*, che rispondono ai termini della domanda o alle circostanze della causa, non si sarebbe potuta desumere la singolarità del diritto dalla menzione di cave marmoree. Inoltre, nota il De Gioannis[99], nel titolo 10.19 del Codice teodosiano ed in quello corrispondente del giustinianeo, tutte le leggi che riguardano concessioni o divieti di scavare metalli in possedimenti privati si riferiscono sempre a cave di marmo. Merita

[95] Gothofredo, *cit,* 500.

[96] De Gioannis Goanquinto, *cit.,* 33.

[97] Domergue, *cit.,* 229 ss.

[98] Anche nel Codice di Leone VI, le *Basilicae Constitutiones 8.40.28,* si dice che «è permesso ai privati di possedere miniere di creta o d'argento; l'estrazione di marmo, d'argento o d'oro è un frutto della terra che appartiene al proprietario del suolo».

[99] De Gioannis Gioanquinto *cit.,* 33.

www.cimec.ro

particolare attenzione l'interpretazione del Negri[100] relativa al termine *persequuntur* che significherebbe qui *habent ius persequendi*. In sostanza la disposizione del 382 riguarda coloro che scavano nel suolo proprio o nei fondi altrui, ma avendone titolo.

Tuttavia l'assenza di una formula solenne come il *tribuimus facultatem* di CTh. 10.19.1 ci fa ritenere che ancora una volta la *ratio* della costituzione sia di natura meramente fiscale. Il senso della disposizione non è quello di attribuire *ex lege* il diritto di scavo *in alieno* bensì quello di riconoscere a tutti coloro che solgono attività estrattiva del marmo nei territori privati, propri o altrui, il diritto di farlo, purché ne abbiano autonomamente titolo idoneo e versino la decima parte del prodotto al fisco, la decima anche al *dominus soli*, con la possibilità di tenere per sé l'eccedente.

La costituzione contenuta in CTh. 10.19.11[101] è emanata solo due anni più tardi rispetto alla precedente dai medesimi imperatori e il suo contenuto chiarisce la precedente disposizione. Gli imperatori indirizzano questa costituzione a Materno Cinegio, che, come Floro, fu prefetto del pretorio della parte orientale dal 384 al 388[102]; essa fu emanata a Costantinopoli sotto il consolato di Flavio Ricomere[103] e Clearco[104]. La disposizione trova applicazione solo in Oriente ma non si ritrova nel Codice di Giustiniano.

La prima parte della costituzione richiama espressamente quella del 382 «*iuxta legem dudum latam*» e impone lo stesso *tributum* stabilito in precedenza, ovvero la decima al fisco e la decima al proprietario del fondo. Anche la seconda parte ripropone quanto già genericamente stabilito dalla costituzione precedente circa il *cetero modo suis desideriis vindicando*. L'affidatario cioè potrà vendere, donare, trasferire *quidquid reliquum fuerit,* il resto del materiale estratto rispetto a quanto pagato a titolo di *tributum*. La ratio della costituzione, dunque, è quella di voler ribadire il regime fiscale stabilito dagli stessi imperatori nel 382; e ciò è confermato dal fatto che i compilatori giustinianei non intesero inserirla nel Codice ritenendola compresa nella *Lex Cuncti*.

[100] Negri, *cit.*, 146.

[101] CTh. 10.19.11 (5 ottobre 384): Idem AAA. (Gratianus, Valentinianus et Theodosius) AAA. Cynegio P(raefecto) P(raetori)o. *Ii, quibus ad exercenda metalla privata dives marmorum vena consentit, excidendi exsecandique iuxta legem dudum latam habeant facultatem, ita ut decima pars fisci nostri utilitatibus, decima ei cuius locus est deputetur. Quidquid vero reliquum fuerit, id iuxta eiusdem legis tenorem exercentibus cedat habituris licentiam vendendi donandi et quo voluntas suaserit transferendi*. Dat. III non. Octob. Constant(ino)p(oli) Richomere et Clearco conss.

[102] PLRE I 235.

[103] PLRE I, 765–766.

[104] PLRE I, 213.

www.cimec.ro

La costituzione 10.19.12[105], promulgata da Valentiniano, Teodosio ed Arcadio nel 392 e diretta al *comes sacrarum largitionum* Romolo si ricollega a CTh. 10.19.3 e CTh. 10.19.6 e stabilisce le modalità di versamento del *canon metallicus* per i giacimenti auriferi. Il termine *aurileguli* fa comprendere come dal discorso sulle cave si sia passati ad occuparsi delle miniere d'oro.

Ai sensi della presente disposizione il canone che deve essere versato è di sette scrupoli all'anno per ogni singolo aurilegolo, non solo nella regione del Ponto ma anche in Asia. Il senso della legislazione teodosiana è quello di assicurare all'amministrazione fiscale un canone determinato e certo, in cambio della facoltà concessa a qualunque privato di estrarre l'oro. Il canone, però, viene notevolmente ridotto rispetto alla previsione iniziale di Valentiniano nel 363, che già fu diminuita dallo stesso imperatore nel 369.

Una novità rispetto alle tendenze di politica fiscale relativa alle cave di marmo documentate dalle costituzioni passate in rassegna è invece introdotta da CTh. 10.19.13: Teodosio ordina al prefetto di inibire l'esercizio minerario nelle cave private sia *in suo* che *in alieno*[106]. La costituzione, rivolta a Flavio Rufino, prefetto del pretorio nella parte orientale dal 392 al 395[107], è emanata a Costantinopoli sotto il consolato di Flavio Abundantio, console nel 393[108]. L'efficacia della disposizione, quindi, è circoscritta ancora una volta alla parte orientale dell'impero.

Questa legge di Teodosio di fatto proibisce di operare nelle cave di marmo dei privati e minaccia, in caso di contravvenzione al divieto, la confisca del materiale estratto. L'espressione *quolibet marmoreo metallo* potrebbe ingenerare qualche dubbio: il *marmoreum metallum* allude alle cave di marmo ma il *quolibet* si riferisce alle cave private o a quelle fiscali? Generalmente, laddove la cancelleria imperiale intende alludere alle cave private è solita precisarlo, come ad esempio in CTh. 10.19.10 in cui si parla di *privatorum loca* o in CTh. 10.19.11 dove si specifica *metalla privata*. Conveniamo senz'altro col Negri[109] nel ritenere che il

[105] CTh. 10.19.12 (19 febbraio 392) Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Romulo com(iti) s(acrarum) l(argitionum). *Per annos singulos septeni per hominem scripuli largitionibus inferantur ab aurilegulis non solum in Pontica dioecesi, verum etiam in Asiana.* Dat. XI kal. Mart. Constantinop(oli) Arcad(io) A. II et Rufino conss.

[106] CTh. 10.19.13 (12 febbraio 393) Idem AAA. (Valentinianus, Theodosius et Arcadius) Rufino P(raefecto) P(retori)o. *Privatorum manus ab exercendo quolibet marmoreo metallo prohiberi praecipimus, ut fiscalibus instantia locis liberior relaxetur. Si qui vero clandestino opere vetita deinceps exercere temptaverit, omne id, quidquid exciderit, iuri fisci et publico vindicandum.* Dat. prid. id. Feb. Constantinop(oli) Theod(osio) A. III et Abundantio conss.

[107] PLRE I, 778. Flavio Rufino fu console nel 392 prima di diventare prefetto del pretorio.

[108] PLRE I, 4. Flavio Abundanzio approda al consolato dopo due anni in cui è stato *magister militum* (392–393).

[109] Negri, *cit.*, 147–148.

www.cimec.ro

quolibet si riferisca alle cave private di cui si vuol limitare l'attività per promuovere quella delle miniere fiscali. La disposizione, prevedendo che l'esercizio dell'attività mineraria si svolga sulle sole miniere fiscali, intende procurare maggiori entrate all'amministrazione. In tal modo i cittadini privati erano costretti a comprare i marmi per costruire edifici direttamente dall'amministrazione fiscale e in tale regime di monopolio era quasi scontato un aumento del prezzo del marmo. L'espressione *ut fiscalibus in stantia locis liberior relaxetur* enuncia lo scopo della legge: la normativa non è rivolta esclusivamente ad inibire l'esercizio minerario nelle cave private altrui, dunque *in alieno*, ma anche *in suo*, cosa mai prevista in tutte le costituzioni precedenti.

Il provvedimento previsto in questa costituzione del 393 fu comunque provvisorio: esso non si ritrova neanche nel *Codex repetitae praelectionis* e inoltre fu una misura dettata solo per la parte orientale, tanto è vero che la costituzione successiva, emanata nello stesso anno dagli stessi imperatori per la parte occidentale, vieta la prosecuzione degli scavi quando la ricerca della vena marmorea che si inoltra sotto gli edifici dei privati possa comprometterne la stabilità, lasciando quindi presupporre che in Occidente tali scavi fossero ancora premessi.

Con la successiva disposizione Teodosio proibisce l'estrazione del marmo sotto gli edifici altrui per non rischiare di indebolire le fondamenta delle abitazioni[110]. La costituzione, emanata a Costantinopoli sotto il consolato dell'imperatore e di Flavio Abundanzio[111], è rivolta a Emilio Floro Paterno, *comes sacrarum largitionum* dal 396 al 398[112]. Come risulta dall'indicazione BREV. X.11.1 questa costituzione è tratta dalla *Lex Romana Wisigothorum* o *Breviarium Alarici* ed è poi seguita da un' *interpretatio*[113]. La disposizione è legata alla precedente di Valentiniano, Teodosio e Arcadio del medesimo anno e diretta ugualmente a Paterno. Essa è inserita in CI. 11.7.6 fino a *denegetur,* e manca quindi la parte esplicativa. Con tale

[110] CTh. 10.19.14 = CI. 11.7.6 (16 marzo 393): Idem AAA. (Valentinianus, Theodosius et Arcadius) Paterno. *Quosdam operta humo esse saxa dicentes id agere cognovimus, ut defossis in altum cuniculis alienarum aedium fundamenta labefactent. Qua de re, si quando huiusmodi marmora sub aedificiis latere dicantur, perquirendi eadem copia denegetur, ne, dum cautium ementita nobilitas cum aedificiorum qualitate taxatur et pretium domus ne diruatur offertur, non tam publicae rei studium quam privati causa videatur fuisse dispendii.* Dat. XVII kal. April. Constantinop(oli) Theod(osio) A. III et Abundantio conss.

[111] PLRE I, 4. Cfr. n. 64.

[112] PLRE I, 671.

[113] INTERPRETATIO: *Quicumque metallum dicens sub alienis aedificiis quaelibet saxa vel marmora effodienda crediderit, ut per eos fundamentorum firmitas incipiat vacillare, his inquisitionis huius licentiam denegamus, ne, dum nobiliores lapides se quaerere adserunt, aut vendere aut subvertere aliena fondamenta praesumant.*

www.cimec.ro

disposizione Teodosio lascia ancora aperta in Occidente la possibilità di estrarre marmi dalle cave di pietra altrui[114], una volta versata la decima al *fiscus* e al *dominus soli,* ma vieta la prosecuzione degli scavi quando il filone marmoreo s'inoltri sotto gli edifici altrui col rischio di lederne le fondamenta.

La *ratio* della disposizione è evidente: si vuole evitare che la frenetica ricerca di materiale prezioso metta a rischio anche la solidità di edifici destinati a private abitazioni. In realtà, leggendo tra le righe, potremmo ravvisare un'altra preoccupazione, e cioè che il *dominus soli* possa accettare un'ingente somma di danaro e acconsentire alla demolizione della propria casa, onde poter consentire l'escavazione sottostante. Ma perché la cancelleria imperiale si preoccupava di impedire che abitazioni dei privati fossero distrutte? Gli imperatori e i privati hanno sempre avuto a cuore la bellezza delle città e in questo senso si giustifica la *voluptas* di marmo e di oro. Il marmo viene ricercato, scavato e «inseguito» con costanza (*persequuntur* si dice nella *Lex Cuncti*) fin sotto sontuose abitazioni, che, però, una volta distrutte, avrebbero tolto lustro alla città.

Tuttavia possiamo anche ritenere che Teodosio sia finalmente intervenuto per salvaguardare il diritto di proprietà, che si estendeva *usque ad sidera usque ad inferos*, ma che, in questo caso, era stato sacrificato dall'affannosa ricerca di materiale prezioso. Quindi, a distanza di qualche decennio dalla costituzione costantinianea contenuta in CTh. 10.19.1 (30 settembre 320) e da quella giulianea di CTh. 10.19.2 (22 ottobre 363)[115], con le quali si forniva ampia libertà di scavare senza una specifica limitazione – neanche del diritto di proprietà – Teodosio interviene in modo deciso a difesa della proprietà anche se, per la verità, non è chiaro quale sia la sanzione prevista in caso di inosservanza della disposizione.

Alla costituzione segue poi la sua *interpretatio*, forse a cura dei compilatori del *Breviarium Alaricianum*[116]. Essa è una vera e propria parafrasi al testo, ma viene analizzata solo la prima parte della legge.

[114] Ovviamente in Occidente non trovava applicazione la disposizione contenuta in CTh. 10.19.13 del medesimo anno.

[115] *Vide supra.*

[116] Non è possibile stabilire una datazione unitaria delle *interpretationes* del *Codex Theodosianus*. In generale si può dire che si tratta di commentari del V secolo, redatti in Gallia o in Italia. Gli alariciani, invece, si servono di scritti precedenti, ma ciò non vuol dire che non abbiano concorso a dare all'*interpretatio* l'attuale struttura. Ai compilatori sono da attribuirsi alcune aggiunte anche in prima persona. Infatti fra le fonti utilizzate per la *Lex Romana Wisigothorum*, l'*interpretatio* era l'unica che non avesse, prima della compilazione, carattere ufficiale e che, quindi, i compilatori potessero adattare e manipolare a piacere. Essa inoltre aveva la forma di un vero e proprio commentario.

www.cimec.ro

L'ultima costituzione del titolo 10.19 del Codice Teodosiano viene ripresa dal corrispondente titolo del Codice di Giustiniano al paragrafo 7 con alcune differenze che il confronto dei due testi pone in rilievo[117].

L'imperatore Teodosio II si rivolge a Massimino, *comes sacrarum largitionum* della parte orientale dal 423 al 425[118]. La costituzione, emanata a Costantinopoli sotto il consolato di *Victor*, console nella parte orientale nel 424[119], è l'unica che non sia stata emanata nel periodo compreso tra il 365 ed il 392. In essa Teodosio torna ad occuparsi delle miniere d'oro decretando che i minatori abbandonassero la regione d'origine spingendosi verso una zona esterna e che essi siano ricondotti al luogo natìo e al proprio lavoro, proprio come avevano disposto Valente nel 369[120] e Valentiniano nello stesso anno[121], e poi ancora nel 370 (o 373)[122] e nel 376[123].

[117] CTh. 10.19.15 (11 luglio 424): Imp. Theod(osius) A. Maximino Com(iti) S(acrarum) L(argitionum). ***Metallarii**, qui ea regione deserta, ex qua videntur oriundi, ad externa migrarunt, indubitanter ad propriae originis stirpem laremque revocentur. Eorum autem earumque progenies, qui ex domibus privatorum eligere maluerunt consortia nuptiarum, aequa inter fiscum meum et parentes suos lance dividatur, ita ut, qui singulorum tantummodo filiorum probabuntur esse genitores, ex integro unicis fisco affectibus cedant: in posterum cunctis metallariorum condicionem necessario secuturis, quicumque ex ipsis et ex quocumque fuerint latere procreati. Qui vero metallica loca praedictae obnoxia functioni emisse perhibentur, isdem procul dubio, quae auctores eorum implere consueverant, muniis subiacebunt. Nam de his, qui ad census annonarios transierunt, observandum est, ut illi, qui ante quinquennium tantummodo nexibus privatorum videntur inpliciti, sine dubio ad originem propriam redire cogantur, ex aequo cum publicis fundis eorum subole dividenda et unico filio **metallariorum** origini vindicando, omni tamen ceteris in futurum huiuscemodi licentia arte preclusa. Quod si quis postea illud quoa nunc prohibetur fecerit, sciat nullum exinde praeiudicium fisco esse generandum, etiamsi is, quem **metallicum** esse constabit, privatis censibus suum nomen indiderit.* Dat. V id. Iul. Constantinop(oli) Victore v. c. cons.

CI 11.7.7 (424): Imp. Theodosius A. Maximino Comiti Sacrarum Largitionum. ***Metallarii** sive **metallariae**, qui quaeve ea regione deserta, ex qua videntur oriundi vel oriundae, ad externa migraverint, indubitanter sine ulla temporis praescriptione ad propriae originis stirpem laremque una cum sua subole revocentur, et quos domus nostrae secreta retineant. Sciant autem nullum exinde praeiudicium fisco esse generandum, etiamsi is, quem metallicum esse constiterit, privatis censibus suum nomen indiderit.* D. V id. Iul. Constantinopoli Victore vc. cons.

[118] PLRE I, 741.

[119] PLRE II, 1158. Il console della parte occidentale Flavio Castino Secondo non fu riconosciuto nella parte orientale così come Victor non lo fu in Occidente.

[120] CTh. 10.19.5:...*nullam partem Romani orbis credidimus reliquendam*...

[121] CTh. 10.19.6.

[122] CTh. 10.19.7.

[123] CTh. 10.19.9.

www.cimec.ro

Inoltre la costituzione prende in considerazione il caso che un minatore contraesse un vincolo matrimoniale con un soggetto non vincolato alla condizione mineraria. L'intervento di Teodosio è giustificato dalla preoccupazione che, attraverso le nozze con una persona libera, il minatore potesse affrancarsi dalla sua condizione di vero e proprio schiavo e che, inoltre, la stirpe dei *metallarii* potesse estinguersi attraverso matrimoni «impari», come li definisce Gotofredo[124]. Pertanto viene stabilito che se il matrimonio è fra impari, ovvero fra un *metallarius* ed un *privatus*, il discendente figlio unico dovrà essere ceduto al fisco, seguendo la condizione del genitore minatore. Qualora, invece, i discendenti fossero stati più di uno, la disposizione prevede che essi fossero salomonicamente divisi tra il fisco e i propri genitori, ovvero alcuni figli avrebbero continuato a vivere nella condizione dei *metallarii* , altri sarebbero stati dei *privati*[125].

L'altra ipotesi presa in considerazione dalla legge di Teodosio è quella in cui il minatore vendesse la terra sotto la quale giaceva la miniera: in tal caso la condizione complessiva del minatore si sarebbe trasferita al nuovo acquirente, e così il minatore non avrebbe più potuto liberarsi dalla terra che lavorava.

La costituzione in esame dispone ancora che se il minatore avesse posto il proprio nome sui registri dei cittadini privati, sarebbe stato ricondotto obbligatoriamente alla propria condizione. La disposizione testimonia che ancora nel 424 i minatori continuavano a fuggire dalla propria terra d'origine per cercare di sottrarsi alla gravosissima condizione cui erano soggetti; ormai nessun figlio di minatore può sfuggire al proprio destino, anche qualora un *metallarius* volesse liberarsi dei suoi *loca metallica*, in quanto gli obblighi si trasferirebbero al nuovo acquirente. Quindi da un lato il fatto che i *metallarii* fossero proprietari del *locus metallicus* fa intravedere uno spiraglio di libertà, dall'altro questa illusione è immediatamente mortificata attraverso misure che rendevano i territori minerari praticamente inalienabili e i minatori, così come la loro stirpe, legati alle miniere.

Nel confronto con la corrispondente disposizione giustinianea possiamo notare che Triboniano decurtò la legge di Teodosio per renderla di diritto perpetuo, eliminando quegli elementi che la qualificassero come legge riferibile ad un tempo ormai passato, ovvero in quanto ne ritenne superflua una parte. Infatti delle quindici costituzioni teodosiane, solo sette furono conservate nel codice giustinianeo. La costituzione del *Codex Iustinianus* contiene, invece, in aggiunta, la frase *et quos domus nostrae secreta retinent*, che è stata interpolata dalla costituzione n. 5 del *Theodosianus*[126] ma che è stata del tutto ignorata dai compilatori giustinianei.

[124] Gothofredo, *cit.*, 503.

[125] L'espressione *lance dividatur* indica proprio l'esatta divisione con la lancia, come era in uso presso i Romani in epoca arcaica.

[126] I compilatori giustinianei, sempre attenti alla sintassi, aggiungono il congiuntivo *retineant* al posto dell'indicativo, pur senza stravolgerne il significato.

www.cimec.ro

Ma questa non è certo l'unica differenza che emerge dalla *collatio* fra i due titoli. Procedendo in ordine cronologico, la prima costituzione riportata nel *Iustinianus* risale al 365 e corrisponde alla n. 3 del *Theodosianus*, contenendo in più il riferimento al corrispettivo greco di *balluca,* ovvero *χρύσαμμος*. Questa circostanza porta a riflettere sulla questione della lingua che influenzò fortemente l'opera di Giustiniano, in quanto la *pars Orientis* dell'impero parlava in prevalenza il greco e non poteva riconoscersi nel «sogno od errore»[127] dell'imperatore.

Lasciando da parte il *suscipiant* in luogo del *suscipient* per la sua scarsa significanza, la prima disposizione riportata nel *Iustinianus* contiene, poi, un'altra variante, che risale all'edizione di G. Haenel del 1837–40, ma non risulta nell'edizione di P. Krueger del 1877, anche se l'autore ricorda questa variante nell'apparato critico che segue ai testi imperiali *(conduxerint,* deriverebbe dai manoscritti Vindobonensis e Oxoniensis, *confluxerint,* lezione da lui prescelta, dal *Parisinus*). Arduo è però, non solo affidarsi ad un manoscritto piuttosto che all'altro, ma anche cercare di dare una spiegazione al perché i compilatori del *Iustinianus* poterono preferire *conduxerint* a *confluxerint*. Probabilmente essi ritennero che in questo modo la legge potesse avere un significato più comprensibile.

Proseguendo il percorso di collazione fra i due codici, si ritrova invariata la costituzione del 367, che impone il *canon metallicus,* come del resto inalterata rimane nel *Iustinianus* la costituzione del 392, che detta pur essa il *canon* annuo da pagarsi per ogni singolo *aurilegulus.* La ragione di ciò potrebbe essere rinvenuta nel fatto che forse il *canon metallicus* imposto nel *Theodosianus* restò ancora in vigore fino a Giustiniano, per cui egli non si sentì la necessità di omettere o modificare le disposizioni che lo regolavano.

Invariata è pure la *Lex Cuncti* con la previsione delle decime a favore del fisco e del proprietario del suolo: anche qui una importante misura fiscale resta fissa, senza subire alcuna modifica.

E' stata invece trasferita da un altro titolo di un altro libro del *Theodosianus*, precisamente CTh. 1.32.5, la costituzione n. 4 del *Codex Iustinianus* del 386. La cosa non deve sorprendere: l'ordine delle materie del *Theodosianus* non sempre coincide, come nota lo Scherillo[128], con quello del *Iustinianus*; frequente è anzi lo spostamento delle costituzioni in altri titoli del Codice.

Vengono riportate, ma solo in una piccola parte, invece, le ultime due costituzioni del *Theodosianus*. Della n. 14 viene a mancare nella corrispondente n. 6

[127] L'espressione è di G. G. Aarchi, *Giustiniano legislatore*, in «Dante». Atti della giornata internazionale di studio per il settimo centenario, Società di studi romagnoli, 1970, 48–63.

[128] G. Scherillo, *Il sistema del Codice Teodosiano,* in Studi in memoria di Aldo Albertoni, I, 1933, 515 ss.

www.cimec.ro

tutta la parte centrale, come pure l'*interpretatio*. Ne risulta una disposizione più snella, che si spoglia dell'enunciazione meticolosa delle ragioni per cui si è disposto in un certo modo, ma che perde così la caratteristica che si era sottolineata fin dall'inizio essere tipica delle costituzioni del *Theodosianus*: il fatto che in esse gli imperatori si profondessero in lunghe spiegazioni sui motivi che li avevano spinti ad emanarle a scapito della pura tecnicità delle stesse[129].

Riguardo, invece, all'ultima costituzione, notiamo come in essa non solo viene a mancare tutta la parte centrale, ma vi è pure una interpolazione con l'inserimento dell'espressione *et quos domus nostrae secreta retineant,* che appartiene alla costituzione n. 5 del 369, che è stata completamente ignorata dai compilatori giustinianei. Vi sono poi altre leggere variazioni, quali per esempio i numerosi congiuntivi che surrogano gli indicativi, i vari *metallarii sive metallariae, oriundi vel oriundae.*

Questa veloce panoramica di confronto fra i due titoli, porta immediatamente a chiedersi se davvero si possa concludere che il motivo per cui neanche la metà delle costituzioni del *Theodosianus* è stata conservata dai compilatori giustinianei (e questo dato non è riferito esclusivamente al presente titolo, ma all'intero codice[130]) consiste nel fatto che la maggior parte delle restanti costituzioni fosse già da considerarsi non più in vigore nel 438. Sicuramente bisogna tener conto anche dell' eventualità che alcune siano state omesse perché considerate ripetitive di altre accolte o perché fu attribuito loro carattere esclusivamente locale (come si è sottolineato a proposito della CTh. 10.19.13, non riprodotta nel *Iustinianus* in quanto provvedimento meramente transitorio e riferito alla sola parte orientale dell'impero), oppure in quanto ritenute semplicemente non più opportune al momento in cui la nuova compilazione ebbe luogo[131].

In conclusione, ancora seguendo l'attenta analisi del Negri[132], possiamo affermare che le costituzioni imperiali introducono dunque o confermano un sistema differenziato per le miniere aurifere o argentifere e le cave di marmo[133]. Quanto alle prime, le norme del *Codice Teodosiano* hanno una prevalente funzione di politica tributaria e non incidono sul regime della proprietà né ammettono alcun

[129] Volterra, *cit.*, 821 ss.

[130] Così nota G. L. Falchi, *Sulla codificazione del diritto romano nel V e VI secolo,* IURA 15, 1989, 96 ss.

[131] Cfr. Falchi, *cit.*, 96.

[132] Negri, *cit.*, 149.

[133] L'idea tradizionale che «le miniere propriamente dette e le cave» fossero considerate allo stesso modo è presente in L. Burgmann, *De vectigalibus Populi Romani dissertatio,* 1614, 101 ss; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung,* II, 1876, 245 ss.; M.R. Cimma, *Ricerche sulle società dei pubblicani,* s.d., 23.

www.cimec.ro

principio di libertà mineraria nel sottosuolo corrispondente al suolo altrui. Né nel diritto classico e neppure in quello postclassico e giustinianeo si assiste all'introduzione del principio della libertà mineraria privata o della imposizione fiscale per le cave di marmo, ma, tutt'al più, si diffonde il sistema dell'autorizzazione alla ricerca o alla coltivazione per agevolare il prelievo del tributo.

In sintesi, lo sfruttamento delle miniere diventa una risorsa importante per l'Impero a partire da Valentiniano e Valente, i quali impongono una tassa molto pesante sui cercatori d'oro privati cercando di impedire in tal modo il diffondersi di attività estrattiva clandestina.

Università degli Studi di Bari
Dipartimento di Studi Classici e Cristiani

www.cimec.ro

Clasice.ro – A DIGITAL LIBRARY

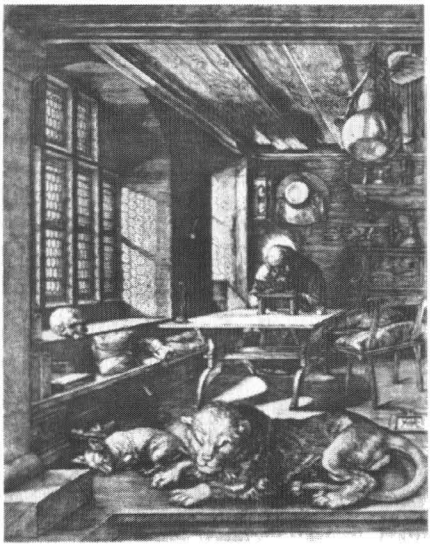
50 years ago, the first issue of "Studii clasice" Journal, one of the most prestigious periodical in Romanian philology was published, and started with the following phrase: "Classical Philology enjoys a quite long tradition in our country". During the following decades, it proved to be the most reliable resource for its field, being a reference for all classical philologists in Romania, and also becoming an international reference, due to the high level accuracy of the analysis and scientific approach.

Despite the very good reputation it always enjoyed, the journal has gradually become more and more hard to be found in book shops and even in public libraries, due to the less and less number of copies printed each year. Unfortunately, and more and more during the last 20 years, the same happened with many other publications, no matter if papers, journals or books on classics. While noticing this inconvenient situation we were wondering if it was peculiar to our country or a common problem everywhere in the world, we were wondering how they handled such a problem, had it ever occurred, in other countries. So we realized that costs of printing embarrassed almost everybody everywhere, both publishing houses, scientific organizations, editors and so on. Maybe after a long and successful era of printed books it was time for a change, not in a way of replacing them by something else, but rather by finding a supporting solution for spreading the information more cost effective. It is hard to claim supremacy for books and science in the age of television and PCs while not being able to print enough copies and spread the information to everybody eager for knowledge, especially young intellectuals. The way out has proved to be at hand: the fast growing and user friendly technology, which had to be transformed from the enemy into a friend. Gradually the Internet became the tools for practical communication and cooperation between scientists and the place to be for most of the journals and many books. You can now either buy a paper, a journal or a books, or, in so many situations you can access them over the Internet, sometimes against a fee which in most cases is reasonable and anyway a fast and direct way to the desired information.

But. Is there any more bizarre association than that between a "classicist" and technology? Maybe not, according to the common opinion. Simply because people think at the classicists as at the most strange, isolated, reclusive human beings, studying alone in old and inaccessible libraries, using old books and sources, fighting dialects and grammars, like in the famous engraving of Albrecht Dürer representing St. Jerome in His Study.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 181–188

www.cimec.ro



St. Jerome in His Study, engraving by Albrech Dürer, 1514.

Time has passed by and we have hardly noticed the very progress in the field of classical studies, which today claim for their well deserved place in the new technological world. Despite the general and actually unfounded opinion, classical studies usually succeed in keeping pace with the general development of science, by approaching the modern methods of storing and organizing the staff and information they manipulate. Old and dusty editions of ancient writers, so valuable according to many, quite often simply because they are old, are more and more substituted by modern prints and, surprisingly, by digitized alternatives making life of the researchers easier by providing research tools and direct access to online dictionaries. Nowadays, one can look into the famous Liddell-Scott-Johnes Greek-English Dictionary by simply typing in any web browser a common web address such as http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform, where it is now possible to search the entire dictionary for any string of characters, whether in the Latin or Greek alphabet. Books are books, and they will be. We deeply enjoy entering into a library room and we like laying on a sofa reading from a printed edition we love and definitely this is the kind of an emotion only a printed book can stir up. But, when it comes to being efficient in coping with modern way of researching and scientifically "networking", then modern tools like web, digitized editions and real time communication, over the web for instance, become more efficient.

There are today plenty of web sites dealing with classical languages like Latin and Greek. The most "visited" and used are, according to a top 21 the followings:

- Diotima - http://www.stoa.org/diotima/
- Internet Classics Archive - http://classics.mit.edu/
- Perseus Project, The - http://www.perseus.tufts.edu/hopper/
- About.com - http://search.about.com/fullsearch.htm?terms=latin&IAM=URL_latin

www.cimec.ro

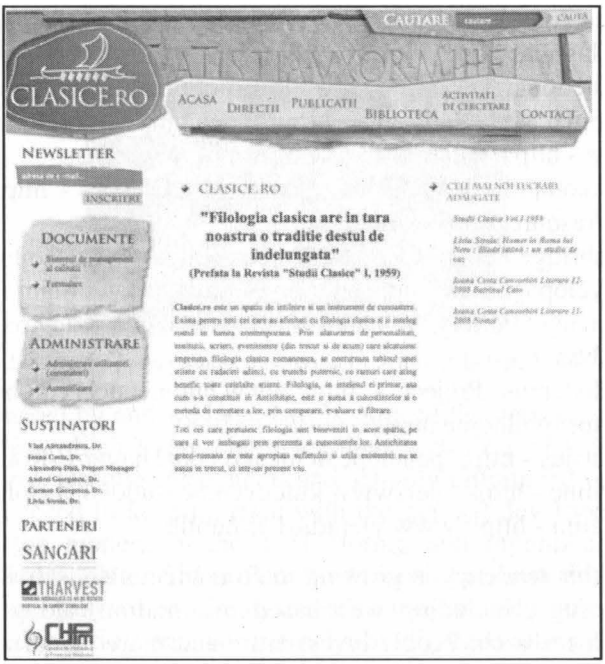
- Bryn Mawr Classical Review - http://bmcr.brynmawr.edu/
- Classics Page at Ad Fontes Academy - http://people.hsc.edu/drjclassics/avclassics/
- Dr J's Illustrated Guide to the Classical World - http://people.hsc.edu/drjclassics/
- Loebs online - http://www.powells.com/sub/ClassicsLoebClassics.html
- Biliotheca Augustana - http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html
- FAQ - Classical Studies - http://www.faqs.org/faqs/classics-faq/
- Online Dictionaries - http://www.alphadictionary.com/index.shtml
- The Bulfinch Mythology Site - http://www.bulfinch.org/
- Maecenas - http://wings.buffalo.edu/AandL/Maecenas/
- Oxford's comprehensive list of resources for Classics - http://www.classics.ox.ac.uk/resources/www/index.asp
- The Cambridge School Classics Project - http://www.cambridgescp.com/
- The Encyclopaedia Britannica Online - http://www.britannica.com/
- The Beazley Pottery Archive - http://www.beazley.ox.ac.uk/ pottery/default1.htm
- The Philodemus Project - http://www.humnet.ucla.edu/humnet/ classics/Philodemus/ philhome.htm
- Lacus Curtius - http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/home.html
- Pinax Online - https://perswww.kuleuven.be/~u0013314/pinaxonline.html
- Nuntii Latini - http://www.yleradio1.fi/nuntii/

Of course this tendency is growing in Romanian also, scholars trying to use the latest technology, including web based information, along with data base searching in their research. People invest more and more resources in developing web sites with either direct access to libraries or linked to different web sites of interest. unibuc.ro, the official web page of University of Bucharest, includes a growing library with useful texts and secondary literature with easy access for the students; the corresponding web page of Department of Classical Studies, http://www.unibuc.ro/ro/catd_lsclc_ro, has links to Internet resources on classics, as well as a small library of valuable texts.

Within this context, we, as a small group of young researchers interested in Classical Studies, but acting in different science field, as philology or engineering, have decided to create an on-line archive of texts and studies related with Classics; the archive is called clasice.ro and has the following aims:

– to provide easy access to digitized papers and studies related to Classical philology, stressing on Romanian contributors and Romanian school, structured as an electronic library in *pdf format;
– to encourage the linkage between philologists and other researchers as engineers or physicians sharing the interest in Classics;
– to discuss and comment on technological topics of Antiquity, based on diachronic approach;

- to analyze and explain the ancient technological progress in engineering, architecture, military technique etc;
- to establish a platform of communication and support for studies and modern analysis in relation with Antiquity, mostly for young students and PhD researchers interested in wide cooperation with their colleagues involved in either philology or other fields.



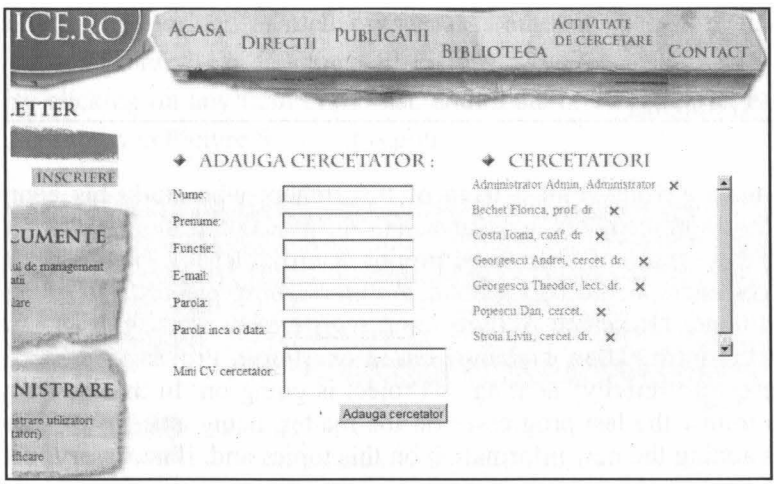
Picture 1.

The idea came first when we realized that such an archive was missing in Romania as an organized form, also noticing the actual interest for such studies; engineers for instance pay respect to Latin and Greek Antiquity without having a real access to its values and principles, while philologists are paying respect to the antique engineering, usually not being able to understand it from the technical point of view. The most reasonable solution is joint investigation and research, by putting together knowledge and expertise in each field. We have then realized that many major contributions of the past classical Romanian school are not accessible to the public, due to the difficult access to the papers, journals and books. The best example would be the very the well known and widely appreciated Romanian journal "Studii clasice". We are celebrating now 50 years since the first number was printed in 1959 and most of us this journal is more a legend than a reality, meaning that only few have ever used the full collection, which is only available in some public and private libraries. Therefore, in agreement with the Romanian Society of Classical Studies, we have decided to digitize the full series of the journal and to upload it on the clasice.ro web site in the common *pdf format, making it accessible

for everybody by direct download. The first number of 1959 is already posted there and a lot of work is done put the remaining numbers online.

The homepage of clasice.ro has a modern easy to use web architecture and a comfortable design as is shown in Picture 1. Besides the detectable logo, the main feature of the web site are visible, as the search field, the main chapters of the site, the last adds-on and the fix bar on the left side showing the individual supporters of the projects as well as the partners, either institutions or research projects. At two clicks distance one can directly access the recently added texts by download, also getting in the opening window the necessary information as "Section" where the text belongs to, the researchers involved, short description and name of the item.

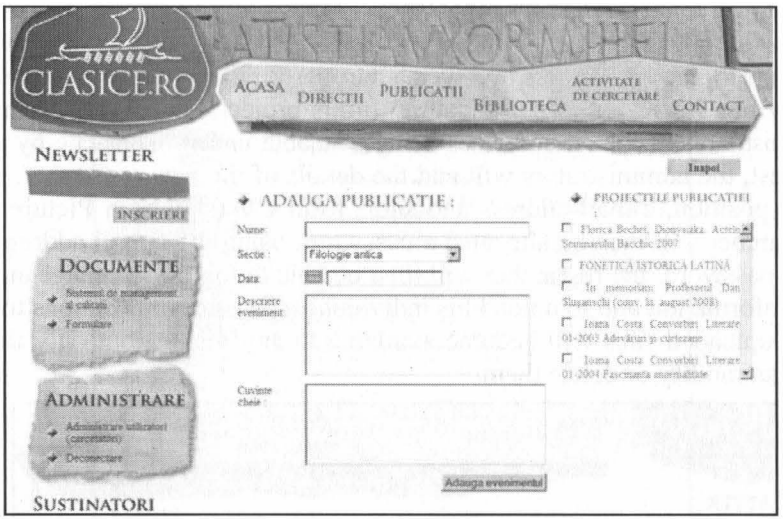
Any one interested in participating to this project can ask for permission to the administrators, 3 e-mail addresses being available under "Contact"; by receiving this request, the administrators will add the details of the new researcher, as name, surname, position, e-mail address and short form CV (shown in Picture 2); each new researcher will then be allocated a password; using the e-mail address and the provided password, the researcher will then be able to log in, to change and update his own information and to upload his individual scientific contributions to the web site; this uploaded files will become available to any visitor, but only the author himself can modify or delete them.



Picture 2.

When uploading a new document, the researcher will be able to fill into additional fields and providing the necessary details as name, section, short description, key words, details which will automatically become part of any search performed by any visitor. This will facilitate the search into the web site, allowing complex associations. The researcher can also link the uploaded files to any existing project listed on the right side of the page, as shown in Picture 3. This allows combined navigation and understanding the structure of the complex projects to come.

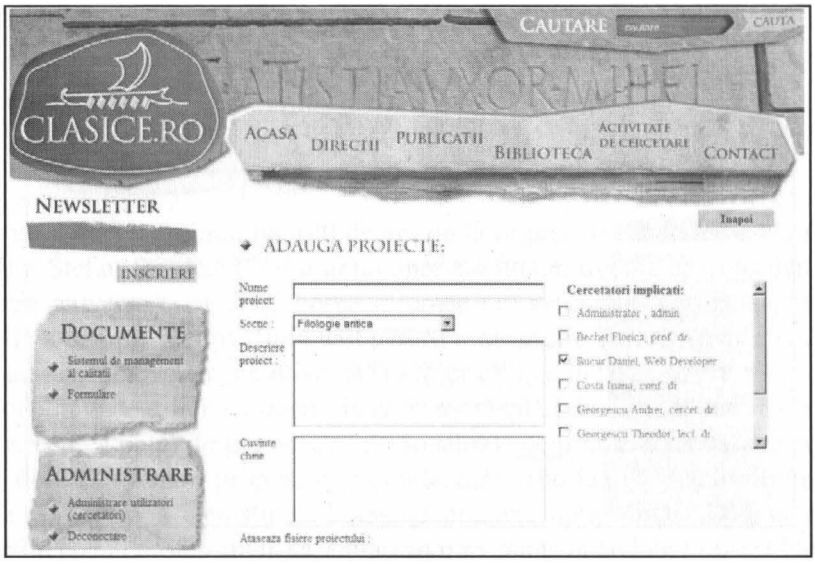
Now it maybe time to define the concept of "a project" in the spirit of clasice.ro. By project we understand the ongoing research activity developed by a group of researchers from any field of science, no matter if philologists or something else, but connected somehow with Antiquity. Let's take an example: Hero of Alexandria (fl. 1st century A.D.), the engineer. He is of interest both for classicists, as a Greek writer, as well as for engineers as testifier of antique engineering solutions for more or less complex technological issues.



Picture 3.

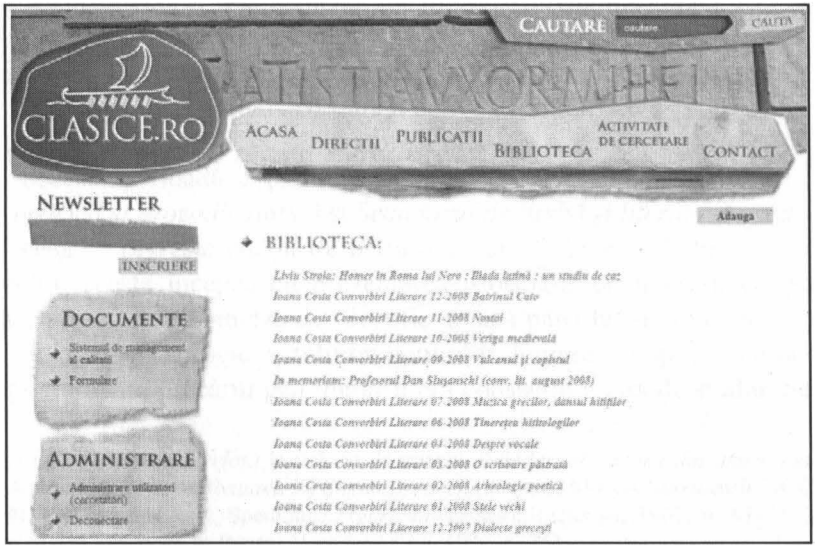
We have already built a team of researchers who study his contributions, based on the quite many texts we have. This team is composed of both philologists and engineers, each of them interpreting Hero's legacy based on individual competences and specific background. As an ongoing project, "Hero's legacy" is both listed under "Research Activity" and registered as an "Project", as shown in Picture 4; the information exchange based on Hero's Project will remain posted under "Research Activity" as long as Project is going on. In this way anyone will be able to follow the last progresses on the matter, being able in the same time to see who is adding the new information on this topics and, if necessary, get in direct touch with the team by e-mail. As soon as papers or books will be published, as we all wish, their content will be also posted on the web site, with links to the contributors and of course to the Project description, which will make that after a while, a complex informational database on Hero will become available, including not only texts and comments, but also media files. The intention is to create an interactive and open reference compendium on Hero to be then upgraded to a kind of Ancient Engineering Compendium.

We hope that similar initiatives will soon come out, as for instance, and just to give random examples, studies on ancient topography, where multidisciplinary cooperation might also be required, or ancient diet.

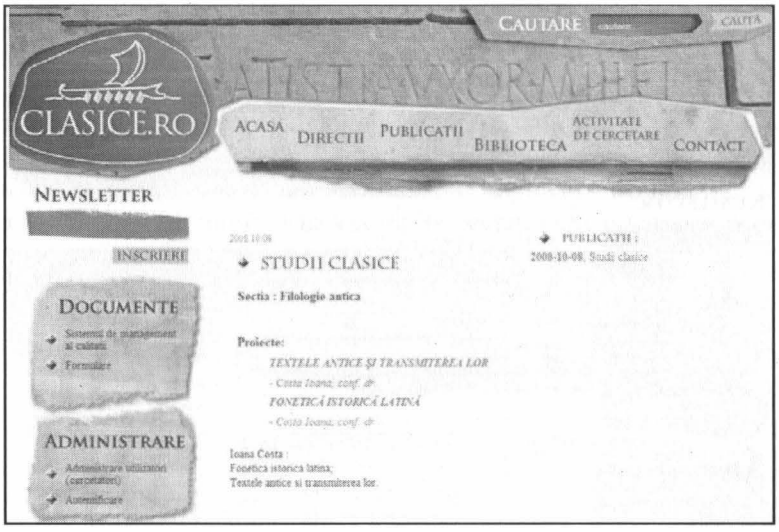


Picture 4.

Finally, all the written or media material is automatically collected and put together under "Library", as is shown in Picture 5, which lists all the titles and authors. By clicking on any item in the list, additional information on each title is provided, as shown in Picture 6.



Picture 5.



Picture 6.

This article is supposed to be part of the next issue of "Studii clasice" journal, the anniversary one. And it is a celebration of its 50 years continuous existence. It is not intended to undermine the long established tradition of paper written research, which used to be, still is and will be the ultimate experience of any scientist. It is only a proposal for further development and progress in classical studies. We have started this argumentation with an example taken from Dürer; now, take the look at Rembrandt's "Anatomy Lesson": it was medicine at that time; and then, think about modern physicians and how they do it today: same principles, same basic rules and same goals, but obviously different approach.

Liviu Stroia, Andrei Georgescu, Costin Cosoiu

ŞTEFAN BEZDECHI, PROFESORUL, SAVANTUL, TRADUCĂTORUL ŞI PUBLICISTUL

Anul acesta s-au împlinit 120 de ani de la naştere şi 50 de ani de la moartea elenistului Ştefan Bezdechi. Pe drumul spre eternitate, trebuie să considerăm cele două cifre aniversare ca două borne kilometrice, în dreptul cărora avem pioasa datorie de a ne opri o clipă. Suficient pentru a ne aminti de contribuţia fără egal a savantului la promovarea şi cultivarea studiilor clasice în ţara noastră. Este cea mai bună modalitate de a-i cinsti memoria şi de a-i răsplăti munca, cu atât mai mult, cu cât s-a scris prea puţin despre această personalitate de prim rang a culturii române[1]. Tocmai de aceea ne-am propus, în paginile care urmează, să reconstituim personalitatea complexă a elenistului. Folosind puţinele date rămase, am încercat să reînsufleţim chipul profesorului, să subliniem importanţa operei de exegeză literară, să trecem în revistă toate traducerile din clasicii antici, realizate de-a lungul carierei sale şi să le evidenţiem particularităţile. O atenţie deosebită am acordat şi articolelor publicate în diferite reviste ale vremii, prin care clasicistul a încercat să valorifice cunoştinţele despre trecut în folosul prezentului şi al viitorului.

PROFESORUL

Ştefan Bezdechi a fost profesor de limba şi literatura greacă la Catedra de limbi clasice a Facultăţii de Filosofie şi Litere, din cadrul Universităţii din Cluj, în perioada 1919- 1951. Printr-o coincidenţă bizară, viaţa Catedrei de limbi clasice a Universităţii din Cluj a coincis cu durata activităţii didactice a profesorului Ştefan Bezdechi.

În această perioadă a ţinut următoarele cursuri: *Literatura elenă, Sintaxă greacă, metrică şi prozodie antică* şi *Seminarul de limbă şi literatură greacă.*

În ceea ce priveşte cursul de literatură, care trebuie să fi fost cel mai drag profesorului, acesta începea cu prezentarea istoriografiei greceşti, cu expunerea succintă a principalelor sinteze de filosofie greacă până la Aristotel şi continua cu tratarea în mod cronologic a tuturor genurilor literare: epopee, dramă, poezie, elocvenţă şi roman. Fiecărui gen literar îi era consacrat un an de studiu. Seminarul

[1] Vezi: V. Mocanu, *Prefaţă* la vol. Şt. Bezdechi, *Gânduri şi chipuri din lumea antică*, Cluj, 1988; R. Ardevan, *Viaţa şi activitatea lui Ştefan Bezdechi* în „Acta Museis Napocensis" XXIV–XXV, 1987–1980, p. 1155–1163; E. Speranţia, *Figuri universitare*,Bucureşti, 1967, p. 87–95; N. Lascu, *Profesorul Ştefan Bezdechi*, în *Pentru clasicism*, Cluj, 1997, p. 251.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 189–214

www.cimec.ro

de literatură[2], prin tematica sa, consolida şi clarifica cunoştinţele dobândite la curs. Pentru a-şi ajuta cât mai mult studenţii, profesorul, în timpul seminarului, traducea şi analiza operele literare prezentate la curs. Încă din 1924, din cauza slabelor cunoştinţe ale discipolilor, a organizat un proseminar pentru *Introducere în limba greacă*. În prima parte a acestui proseminar se făceau mici lecturi şi exerciţii uşoare pentru începători, cu scopul de a-i familiariza pe studenţi cu elementele gramaticii greceşti.

În partea a doua, atenţia era concentrată asupra sintaxei greceşti, acordându-se o importanţă deosebită problemelor care-l ajutau pe student să se orienteze într-un text grecesc. De exemplu, se insista asupra subjonctivului, infinitivului şi a propoziţiei condiţionale. Profesorul urmărea să scoată în evidenţă diferenţele de construcţie dintre limba greacă şi limba română. Oferea studenţilor un număr impresionant de exemple din textele greceşti, dându-le astfel posibilitatea de a-şi forma *copia verborum* absolut necesară pentru studiul limbii greceşti. Înfiinţarea acestui proseminar dovedea dăruirea şi interesul profesorului pentru a-şi ajuta discipolii să-şi însuşească rapid şi eficient limba greacă, prin intermediul căreia puteau descifra minunatele opere ale scriitorilor greci. Din aceeaşi dorinţă de a le transmite cât mai mult studenţilor săi, în anul universitar 1930–1931[3], a iniţiat un curs de interpretări suplimentar pentru studenţii din ultimul an, în cadrul căruia aceştia au citit şi interpretat *Antigona* de Sofocle şi *Cavalerii* lui Aristofan. Entuziasmul şi pasiunea profesorului pentru disciplina sa a fost molipsitor. Lucrările prezentate de studenţi în cadrul seminarului dovedeau, prin numărul şi tematica lor, interes şi preocupări serioase faţă de clasicismul antic. Iată câteva titluri de lucrări printre care descoperim şi două ale studentului Nicolae Lascu, viitorul mare clasicist clujean, care va sluji cu acelaşi devotament catedra de limba şi literatura latină: *Concepţia despre artă în ultimele scrieri ale lui Platon*, *Platon şi teoria frumosului*, *Poetica lui Aristotel*, *Traducerile lui Herodot în româneşte*, *Concepţia despre oratorie la Platon*, *Despre răutatea lui Herodot* (prezentată de Nicolae Lascu), *Plutarh: Cum trebuie să-i citim pe poeţi*, *Prima traducere a lui Omer în româneşte* (autor N. Lascu), *Drama satirică la greci*, *Organizarea materială a teatrului grec*, *Studiu asupra romanului, Aethiopica lui Heliodor*, *Plutus al lui Aristofan*, *Pacea de Aristofan*, *Broaştele de Aristofan*, *Electra de Sofocle* etc.

Deşi limba şi literatura greacă nu atrăgea un număr prea mare de studenţi – într-un an nu avusese decât doi sau trei[4] – profesorul nu se lăsa descurajat. „Era mulţumit să înveţe pe cineva, să lumineze fie şi o singură minte, relevându-i frumuseţea senină şi adâncimea clasicilor. Aceasta făcea ca puţinii săi discipoli să-i urmărească lecţiile cu cel mai viu interes. Entuziasmul lui pentru problemele pe

[2] În „Anuarul Universităţii din Cluj", sunt menţionate temele de seminarii. Ex: *Evoluţia concepţiei despre istorie de la Hesiod până la Polybiu*, *Studiul izvoarelor lui Socrate*, *Critica literară la greci*, *Romancierii greci*, *Limba epopeelor homerice* etc.

[3] În „Anuarul Universităţii din Cluj", pe anul 1930–1931, p. 231.

[4] E. Speranţia, *Figuri universitare*, Bucureşti, 1967, p. 94.

www.cimec.ro

care le discuta era contagios şi aproape toţi câţi l-au ascultat i-au păstrat un adevărat cult"[5]. Iată cum îl apreciază fostul său student Nicolae Lascu: „Timp de peste 30 de ani, profesorul Bezdechi s-a remarcat prin efortul susţinut de a iniţia generaţiile de studenţi în domeniul atât de greu, dar atât de frumos, al limbii şi literaturii greceşti şi de a forma viitori specialişti în filologia clasică greacă. Acesta cu atât mai mult, cu cât iniţierea trebuia să aibă ca punct de plecare învăţarea alfabetului grecesc. Pentru atingerea unui obiectiv atât de nobil, profesorul Bezdechi îşi împletea ştiinţa şi măiestria pedagogică cu dragostea părintească pe care o manifesta faţă de zeloşii învăţăcei, conducându-le cu multă răbdare şi bunătate paşii spre a putea învinge toate greutăţile. Fericiţi tinerii care au avut acest privilegiu!"[6]

Eforturile i-au fost răsplătite prin nivelul ridicat al cunoştinţelor la care au reuşit să ajungă câţiva dintre studenţii săi, pe care i-a grupat într-un „Cerc al traducătorilor". Era şi aceasta încă o dovadă a strădaniei elenistului de a sădi în spiritele tinere aceeaşi pasiune pentru lumea antică pe care o simţea el însuşi.

Cursurile şi le pregătea cu multă rigurozitate şi conştiinciozitate. „Câteva manuscrise încărcate de adnotări dovedesc rigoarea cu care Bezdechi îşi pregătea cursurile[7]. Acestea conţineau *in nuce* viitoarele lucrări ştiinţifice pe care le va publica mai întâi în paginile revistelor şi apoi la diferite edituri. Lucrând la diferite cursuri realiza ceea ce lipsea exegezei literare româneşti referitoare la lumea greco-romană. Se împiedica cu siguranţă de lipsa unor bune traduceri din autorii antici. Aprofundând propriile-i cunoştinţe despre antichitate, descoperea mereu adevăruri general valabile pentru orice secol sau civilizaţie şi fiind o natură generoasă încerca să le facă cunoscute atât studenţilor, cât şi conaţionalilor săi. Când lucra cu o grupă neomogenă, profesorul îşi împărţea studenţii după nivelul de cunoştinţe. De exemplu, în anul 1925–1926, la seminar au fost prezentate doar două lucrări, deoarece s-a văzut silit să facă un curs de sintaxă greacă cu aplicaţii pe texte, extrase din autorii studiaţi la curs.

Munca la catedră a neostenitului profesor s-a desfăşurat sub acelaşi crez ca şi al colegului său, profesorul Virgil Bărbat, la moartea căruia Bezdechi scria: „Orice jertfă adusă cu credinţă, orice efort cinstit nu piere fără rost. Nu se va pierde, ci va rodi sămânţa pe care cuvântul lui plin de credinţă şi exemplul lui fecund au aruncat-o în sufletul atâtor rânduri de tineri, captivaţi de vorba caldă şi sinceră a maestrului"[8].

Ultimii ani de activitate didactică i-a dedicat întocmirii unor programe universitare şi restructurării cursurilor. În *Autobiografia* întocmită în 1949 nota:

[5] *Ibidem*.

[6] N. Lascu, *In memoriam* în Şt. Bezdechi, *Gânduri şi chipuri din lumea antică*. Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi comentarii de Veronica Mocanu, Cluj-Napoca, 1980, p. 251.

[7] R. Ardevan, *Viaţa şi activitatea lui Ştefan Bezdechi* în „Acta Musei Napocensis", Cluj, XXIV–XXV, 1987–1988, p. 1159.

[8] Şt. Bezdechi, *Cuvântarea în cinstea profesorului Virgil Bărbat*, în „Anuarul Universităţii Regele Ferdinand I", Cluj, 1931–1932, p. 231.

www.cimec.ro

„Actualmente tot timpul ce-l am la dispoziţie e reclamat de obligaţiile mele de profesor, cu un număr de cursuri aproape dublu ca înainte, cu însărcinările ce incumbă unui şef de catedră şi cu colaborarea la colectivul de istorie naţională".

SAVANTUL

Ştefan Bezdechi a înţeles să facă ştiinţă nu de dragul ştiinţei, ci în folosul semenilor săi. Cu un deosebit simţ practic, el a analizat tradiţia clasicismului la noi şi apoi şi-a stabilit obiectivele. În primul rând, s-a convins de faptul că cultura clasică era „nu numai potrivită, dar chiar prielnică stadiului actual de dezvoltare al sufletului nostru, cu care prezintă anumite afinităţi"[9].

În concepţia lui Bezdechi, *cultura clasică* era cel mai bun mijloc pentru a menţine echilibrul dintre civilizaţie şi cultură în stadiul de dezvoltare al societăţii româneşti din perioada interbelică. Poporul nostru trebuia însă să intre într-un contact cât mai viu şi mai direct cu această cultură. Acest lucru se putea face: a) prin traduceri: „Avem nevoie de cel puţin o generaţie care să poată tălmăci în româneşte toate capodoperele Antichităţii greco-romane, cât şi lucrările fundamentale ale Părinţilor Bisericii"[10]; b) prin intermediul unui clasicist care să renunţe la fine şi docte disertaţii filologice şi să se facă un prim interpret al comorilor clasice: „Noi, cu tinereţea noastră, trebuie să privim clasicismul nu prin ochii perspicace şi critici ai lunetelor pariziene sau berlineze familiarizate cu lumea greco-romană de atâtea vremuri, ci cu privirea vioaie a copilului uimit care e dispus să admire, deschizându-şi ochii în faţa comorii nebănuite"[11]. Numai o astfel de apropiere de idealul antic i se părea lui Bezdechi a fi într-adevăr rodnică. Nu puţine sunt studiile sale în care încearcă să popularizeze operele Antichităţii. În acelaşi scop, numeroasele lui traduceri sunt însoţite de ample studii introductive, utile atât cititorului neavizat, cât şi specialistului.

În studiile de popularizare a culturii antice, elene mai cu seamă, Bezdechi nu-şi poate ascunde erudiţia şi adesea alunecă în discuţii de strictă specialitate şi în referiri la ultimele descoperiri în domeniul respectiv.

Pentru a îmbogăţi patrimoniul culturii române cu literatură antică sau cu studii despre acesta, Bezdechi prin opera sa a umplut exact golurile de care aceasta suferea. A tradus şi a alcătuit două antologii de poezie greacă antică şi modernă[12]. A dat culturii române cea mai fidelă şi cea mai completă icoană a societăţii greceşti din ultimul pătrar al secolului al V-lea a. Chr. prin lucrarea *Aristofan şi contemporanii săi*[13]. Cele două monografii dedicate lui Nicolaus Olahus[14] şi protosinghelului

[9] Idem, *Pentru clasicism*, Sibiu, 1943, p. 13.
[10] Idem, *Pentru cultura clasică*, în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, nr. 3, p. 15.
[11] *Ibidem*, p. 16.
[12] Şt. Bezdechi, *Antologia liricilor greci*, Cluj, 1927 şi *Antologia poeziei greceşti, 1800–1930*, Cluj, 1937.
[13] Idem, *Aristofan şi contemporanii săi*, Bucureşti, 1922.
[14] Idem, *Nicolaus Olahus, primul umanist de origine română*, Aninoasa – Gorj, 1939.

www.cimec.ro

Naum Râmniceanu[15] sunt nu numai inedite în cultura română, dar ele constituie şi un imbold pentru viitorii cercetători de a continua şi îmbogăţi aceste studii.

Toate lucrările lui Ştefan Bezdechi sunt impregnate de aceeaşi dorinţă de a valorifica cultura antică în folosul prezentului şi al viitorului. Clasicistul modern nu trăieşte în concepţia lui Bezdechi într-o lume demult apusă, el este purtătorul de cuvânt al unei tradiţii ce trebuie să asigure legătura dintre trecut şi prezent.

O altă trăsătură a studiilor lui Bezdechi este marea varietate tematică. Th. Naum a explicat această varietate prin modul în care acesta a conceput filologia clasică, adică o ştiinţă care cuprindea nu numai studiul arid şi precis al textelor, ci şi întregul complex al produselor spiritului antic. Aria temporală acoperită de aceste studii este ea însăşi impresionantă, de la Homer până la literatura Bizanţului creştin.

Spiritul iscoditor al savantului abordează în primul rând fenomenul literar, pe care-l explică şi-l defineşte numai în context social-politic. El urmăreşte mereu atât modul în care politicul se reflectă în cultură, cât şi influenţa pe care o au gânditorii asupra societăţii. De exemplu, opera lui Aristofan nu poate fi înţeleasă, după părerea lui Bezdechi, decât dacă se ţine cont că în Atena acelor timpuri „două idealuri de cultură nu numai deosebite, ci şi contradictorii îşi disputau legitimitatea".

TRADUCĂTORUL

Fecunditatea lui Bezdechi pe tărâmul studiilor închinate literaturii şi culturii greceşti s-a manifestat şi în domeniul traducerilor. Opera de popularizare şi redresare a clasicismului antic se putea face foarte bine, în primul rând, prin traduceri: „O traducere bună e cel mai bun comentariu al unei scrieri"[16]. Încă de pe băncile facultăţii, Bezdechi a fost convins că avem nevoie de un corp de traduceri complete ale tuturor marilor autori antici. Pentru a realiza aceste traduceri ar fi fost necesară cel puţin o generaţie. Atât cât a putut, clasicistul elenist a contribuit la îmbogăţirea literaturii române cu traduceri din limba greacă şi din limba latină. Într-o recenzie la *Antologia liricilor greci*, Simeon Rufu îi aprecia efortul astfel: „Cultura română nu-i poate fi îndestul recunoscătoare acestui traducător care, el singur, a tradus în câţiva ani mai mult ca tot ce s-a făcut la noi în această direcţie într-un secol"[17].

Ştefan Bezdechi a dat culturii române o *Antologie a liricilor greci*[18], care cuprinde traduceri din poeţii elegiaci [Callinos, Tirteu, Mimnermos, Solon, Teognis, Ion din Chios], fragmente din poeţii iambici [Arhilochos, Simonide din Amorgos],

[15] Idem, *Cronica inedită de la Blaj a protosinghelului Naum Râmniceanu*, partea I, Cluj – Sibiu, 1944.

[16] Şt. Bezdechi, *Antologia liricilor greci*, Cluj, 1927; Idem, *Pentru cultura clasică*, în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, nr. 3, p. 16.

[17] S. Rufu, Recenzie la *Antologia liricilor greci*, în „Propilee literare", Bucureşti, II, 1927, nr. 7. p. 24.

[18] Şt. Bezdechi, *Antologia liricilor greci*, Cluj, 1927.

www.cimec.ro

din lirica melică monodică [Sapho, Alceu, Anacreon], din lirica corală [Alcman, Arion, Simonide din Keos, Pindar, Bacchylide, Ibycos], din bucolici şi epigramişti [Teocrit şi Pseudo – Teocrit, Bion, Moschos, Meleagros, Herondas], din fabulistul Babrios şi din cântecele populare. Până la apariţia acestei antologii, existau în cultura română încă două antologii[19] care, fără a lua în discuţie calitatea traducerilor, cuprindeau mult mai puţini poeţi greci. Răsfoind cartea lui Nicolae Lascu, *Clasicii antici în România*, repertoriul complet al traducerilor din clasici la noi în ţară până în 1972, se poate constata că cei mai traduşi poeţi până la apariţia acestei antologii au fost: Anacreon, Sapho şi Teocrit. Mai puţin traduşi au fost: Ibycos, Ion din Chios, Bacchylide şi Herondas, iar alţii apar pentru prima dată, într-o traducere românească, în această antologie a lui Ştefan Bezdechi. El este deci primul traducător în româneşte a următorilor poeţi greci: Archilochos, Arion, Callinos, Cleanthes, Meleagros, Mimnermos, Simonide din Amorgos, Simonide din Keos, Solon şi Xenophanes.

A tradus din Euripide[20], Aristofan[21], Aristotel[22], Platon[23], Hesiod[24], Homer[25], Xenofon[26], Teofrast[27], Plutarh[28], Arrian[29], Lucian[30] şi Marcus Aurelius[31].

Dintr-o simplă enumerare a traducerilor din limba greacă, este evidentă înclinaţia lui Bezdechi spre poezie şi filosofie. Către aceste două domenii îl îndreptau însuşirile sale sufleteşti şi spirituale: o sensibilitate acută şi o inteligenţă pătrunzătoare, dublate de ceea ce dobândise printr-o muncă asiduă: erudiţie, o deplină stăpânire a limbilor antice, agerime a spiritului, precum şi o vastă experienţă de traducător.

[19] N. Barbu, *Poesia d'amour la Eleni*, Bucureşti, 1881, şi Grigore N. Lazu, *Traduceri libere şi imitaţii de poezii antice şi moderne, din Orient şi Occident*, vol. I, Iaşi, [1894].

[20] Euripide, *Bacantele, Alceste, Ciclopul*, Bucureşti, 1925; Idem, *Hipolit*, Sibiu, 1944.

[21] Aristofan, *Norii*, Bucureşti, 1924; *Păsările*, Arad, 1926; *Plutus*, Sibiu, 1944.

[22] Aristotel, *Statul atenian*, Bucureşti, 1944; *Metafizica*, Bucureşti, 1965.

[23] Platon, *Dialoguri* (*Criton, Hippias Minor, Laches, Apologia, Harmide, Ion*) Bucureşti, 1922; *Fedru*, Aninoasa – Gorj, 1939, *Protagoras şi Lysis*, Sibiu, 1941; *Menon, Euthydemus*, Sibiu, 1943; *Euthyfron, Menexen*, Sibiu, 1943; *Alcibiade* I şi II, Bucureşti, 1943; *Parmenide*, Sibiu, 1943; *Hippias Maior*, Sibiu, 1943; *Symposion*, Bucureşti, 1944; *Sofistul*, Sibiu, 1945.

[24] Hesiod, *Lucrări şi zile*, Cluj, 1930.

[25] Homer, *Din Odisea (cântul XXV, 1–90)* în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, nr. 15, p. 12, *cântul XXV, 91–394,* în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, nr. 18, p. 10–12.

[26] Xenofon, *Apologia lui Socrate*, *Ospăţul Din viaţa lui Socrate*, Bucureşti, 1925, *Statul Spartan,* în *Sportul la Eleni*, Cluj, 1930, p. 47–48; *Tratat de vânătoare* în „Carpaţii", Cluj, II, 1934, p. 230–231; 264–266; 292–294; 323–324.

[27] Teofrast, *Două caractere: Linguşitorul* [II], *Omul cu mâncărime de limbă* [III], în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, 1927, nr. 9–10, p. 7–8.

[28] Plutarh, *Despre mânie, Linştea sufletească, Despre limbuţie*, Sibiu, 1943.

[29] Arrian, *Tratatul de vânătoare* în „Carpaţii", Cluj, VI, 1938, nr. 11, p. 334–340.

[30] Lucian din Samosata, *Dialoguri şi conferinţe*, Bucureşti, 1924; *Dialogurile morţilor şi dialogurile zeilor*, Bucureşti, 1926.

[31] *Către sine însuşi* de Marc Aureliu, Bucureşti, Tipografiile Române Unite, 1922.

www.cimec.ro

A traduce a fost pentru elenistul clujean o preocupare permanentă. A început să traducă din primii ani ai carierei sale universitare, exersând cu cel mai mare artist cuvântului, cu Platon. În 1922, a publicat traducerea a şase dialoguri platonice.

Traducerile prezintă următoarele particularităţi: acoperă toate genurile literare şi toate perioadele literaturii elene; execuţie tehnică ireproşabilă; cunoaştere perfectă a limbii elene; erudiţie; menţinerea pe cât posibil a ritmurilor originale; talent poetic; claritate; fidelitate faţă de original.

Exerciţiul traducerii i-a dat posibilitatea de a formula şi câteva elemente de teorie. În privinţa transpunerilor din limbile clasice, trebuia ţinut cont de două elemente, şi anume de „veşmântul lexical (stil)" şi de forma acesteia (adică proză sau versuri). Veşmântul lexical trebuia să redea atmosfera şi intenţia originalului. Bezdechi era împotriva ideii preconcepute, care predomina la noi, de a arhaiza. Era de acord cu arhaizarea atunci când originalul o cerea. A-l traduce pe Platon într-o limbă arhaică i se părea o profundă eroare. Ceea ce nu i se potrivea lui Platon era absolut potrivit pentru Homer, care el însuşi a arhaizat. Dar a traduce un text antic înseamnă uneori o grea încercare. Limba lui Homer, de exemplu, ridica probleme aproape insolubile, fiind foarte variată şi prezentând dialecte din toate părţile Greciei. Ovidiu, din a cărui operă Bezdechi a tradus *Tristia*, era un alt exemplu bun împotriva arhaizării. În traducerea operei poetului sulmonez, acesta a ales un vocabular mai modern, specific lumii urbane în care a trăit poetul, care ura arhaismul şi vremurile patriarhale. Acest vocabular i s-a părut a fi cel mai potrivit pentru un poet care „se complăcea în epoca al cărei fiu era". Alegerea veşmântului lexical trebuia să ţină cont de atmosfera şi de coloritul relativ al stilului din original.

Cât priveşte forma, dificultatea apărea în privinţa poeziei. Aceasta se putea traduce în proză sau în versuri, în ritm original, sau în ritm modern cu rimă.

Pentru că un mare spirit nu este niciodată dogmatic, Bezdechi accepta orice formă de transpunere, cu condiţia ca autorul ei să fie un scriitor talentat, aceasta fiind o garanţie pentru obţinerea unei versiuni admirabile. Cu toate acestea, s-a pronunţat pentru păstrarea în traducere a metrului original. În poezie, considera drept element esenţial ritmul, care reprezintă „elementul masculin şi fecundant al artei", iar melodia, elementul feminin. Păstrarea ritmului original are avantajul de a apropia foarte mult traducerea de original şi de a o scăpa de tirania rimei. În această privinţă se afla în polemică cu N. Herescu, care era apărătorul versiunilor rimate, pe care le considera mai accesibile urechii moderne, obişnuită cu o astfel de muzică. Versurile rimate substituie ordinea cugetărilor din original, printr-o ordine de idei, care sunt legate între ele prin rimă. În calitate de traducător, Bezdechi s-a simţit atras irezistibil de Platon. Această atracţie nu poate avea decât o singură explicaţie: îl considera pe autorul *Republicii* unul dintre cei mai mari stilişti ai lumii.

Bezdechi a fost un bun cunoscător nu numai al limbii elene, ci şi al limbii neogreceşti.

A publicat o replică modernă la *Antologia liricilor greci*, şi anume: o *Antologie de poezie neogreacă dintre anii 1800–1930,* la Cluj, în 1936.

www.cimec.ro

Din literatura latină a tradus din Terentius[32] Tibullus[33], Seneca[34] şi Ovidius[35], apoi din Erasmus[36], Thomas Morus[37], Nicolaus Olahus[38]. Traducerile din literatura latină sunt mult mai puţin numeroase decât cele din greceşte, dar sunt la fel de izbutite. Elenistul stăpânea la fel de bine limba latină, limbă în care a şi scris câteva studii. A transpus în româneşte de asemenea şi scrieri latineşti din secolul al XVI-lea[39].

Din dorinţa de a oferi contemporanilor săi o hrană sufletească mai trainică şi mai edificatoare, a tradus şi din scrierile patristice. În tălmăcirea operelor Părinţilor Bisericii recomanda traducătorilor următoarele: „Părerea mea câştigată din experienţa pe care am făcut-o traducând din anumiţi Părinţi ai Bisericii, e că trebuie să fim cât se poate de tradiţionalişti. Întâi pentru că limba scrierilor bisericeşti trebuie să păstreze acea mireasmă de vetustate, care se cuvine oricărui graiu pe care vrei să-l scoţi din comun; vocabularul scrierilor bisericeşti trebuie să miroasă a tămâie şi busuioc. Apoi, pentru că e recomandabil să nu ne depărtăm prea mult de limba vechilor traduceri, căci vechii traducători ştiau admirabil greceşte mai bine ca noi, cei de azi şi apoi mai ştiau şi româneşte, ceva mai bine ca noi. De cuvinte nouă, după modesta-mi părere, n-ar trebui să ne slujim decât foarte rar şi anume când cele vechi riscă să nu mai fie deloc înţelese, sau când pentru anumite noţiuni, ne este peste putinţă să găsim în graiul tradiţional termenul adecvat"[40].

În domeniul traducerilor din clasici antici, Bezdechi şi-a adus o contribuţie uriaşă. El s-a impus prin pasiunea sa pentru cultura clasică, prin erudiţia cu care scormonea operele traduse până în miezul lor, încercând să surprindă, de fapt, esenţa unei spiritualităţi, căreia cultura modernă îi datorează atât de mult. Traducerea operei nu i se părea suficientă şi eficientă dacă nu era însoţită de un studiu introductiv care o făcea mai accesibilă. Piesa lui Aristofan, *Norii*, este precedată de o schiţă narativă, care este cel mai bun prolog pentru lămurirea unor dificultăţi întâmpinate de cititor.

[32] Terenţiu, *Fragmente din „Fraţii"*, Actul I, Scena [V 26–110] şi [V 81–253], în „Propilee literare",Bucureşti, I, 1926, nr. III, p. 27 şi în „Propilee literare",Bucureşti, II, 1927, nr. 6 , p. 11–14.

[33] Tibullus, *Deliei* [I, 1, v. 55–72] în „Propilee literare",Bucureşti, III, 1928, nr. 5, p. 16.

[34] Seneca, *Scrisori către Lucilius*: *Un detractor al atleticei,* în Şt. Bezdechi, *Sportul la eleni*, Cluj, 1930, p. 95.

[35] P. Ovidius Naso, *Scrisori din Tomis*, Cluj, 1930.

[36] Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau Cuvântare despre lauda prostiei*, Bucureşti, 1959.

[37] Th. Morus, *Utopia*, Bucureşti, 1958.

[38] N. Olahus, *Poezii*, în „Transilvania", Sibiu, nr. 3, p. 173–181.

[39] *Bucăţi alese din Sfântul Athanasie cel Mare*, Cluj, 1925; *Scrieri alese ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, I–II, Râmnicu-Vâlcea, 1937–1938; Ioan Chrysostom, *Predici despre pocăinţă şi despre Sfântul Vavila*, Sibiu, 1938; Ioan Chrysostom, *Despre pocăinţă, Predica a I-a,* în „Revista teologică", XXVIII, 1938, nr. 4, p. 151–160.

[40] Şt. Bezdechi, *Recenzie* la *Scrierile Părinţilor Apostolici,* vol. I, Râmnicu -Vâlcea, 1936, în „Gând românesc", Cluj, IV, 1936, nr. 1 p. 127.

www.cimec.ro

Bezdechi a tradus atât de mult şi pentru că avea convingerea că orice traducere bine făcută contribuie la formarea gustului pentru o limbă românească frumoasă.

Dintre versiunile din limba greacă, pe care ni le-a lăsat, au fost deosebit de apreciate *Antologia liricilor greci*, *Norii* de Aristofan şi *Lucrări şi zile* de Hesiod.

Antologia liricilor greci a fost considerată „de o incontestabilă valoare literară şi de un incomparabil preţ educativ"[41]. A realizat un caleidoscop complet al liricii elene menţinând pe cât posibil ritmurile originale şi reuşind să redea culoarea locală şi cadenţa armonică a versului.

Opera lui Aristofan *Norii* este „o transpunere într-o limbă românească neaoşă". Traducătorul a dovedit că stăpânea resursele de limbă şi s-a descurcat minunat atunci când a trebuit să traducă obscenităţile dramaturgului grec, pe care nu le-a ocolit deloc, ci le-a înfruntat. Transpunerea a fost apreciată ca magistrală, una dintre cele mai bune în limba română. În realizarea acestei reuşite l-au ajutat atât erudiţia, cât şi talentul poetic. „A salvat nuanţe şi subînţelesuri ale textului păstrând intactă frăgezimea versului. Folosind versuri de diferiţi metri când apropiate de limbajul familiar, când spiritualizate în coruri, unde avântul liric este păstrat cu atâta discreţie, traducerea întruneşte toate calităţile unei opere de artă. Deosebit de apreciată a fost şi introducerea, un model de resuscitare istorică, vie ca un film povestit, care te ajută să înţelegi acţiunea piesei, semnificaţia feluritelor taine, dedesupturile istorico-morale"[42].

În traducerea operei *Lucrări şi zile* a lui Hesiod folosind hexametrul dactilic a reuşit să redea în primul rând simplitatea şi atmosfera patriarhală care se degajă din aceasta. Deşi a folosit un metru dificil de redat în limba română prin rezolvarea fericită a cezurii, care nu cade la jumătatea versului, s-a sustras monotoniei şi aritmiei. În note a făcut apropieri între proverbele româneşti şi aforismele din text. A redat frumoase inspiraţii poetice şi tablouri din natură, surprinzând cele mai fine nuanţe ale textului.

Traducerea operei lui Ovidius, *Tristia*, a privit-o ca pe o datorie sfântă, deoarece a fost primul care a redat-o integral în româneşte. Precedată de un amplu studiu introductiv, care cuprinde probleme referitoare la opera şi viaţa poetului, dar şi aprecieri referitoare la versiunile existente până atunci, lucrarea a fost privită ca un adevărat eveniment cultural: „În traducerea operei însăşi nu există nici cea mai mică greşeală ortografică sau stilistică, totul perfect: opera omului muncitor, răbdător, talentat"[43].

Versiunile scrierilor patristice sunt însoţite atât de câte o prezentare istorico-biografică, cât şi de un portret spiritual şi intelectual al autorului, urmărind formarea şi conturarea gândirii creştine şi influenţa filosofiei antice, a lui Platon îndeosebi,

[41] S. Rufu, *Recenzie* la *Antologia liricilor greci*, în „Propilee literare",Bucureşti, II, 1927, nr. 7, p. 24.

[42] Perpessicius, *Recenzie* la Aristofan, *Norii* în „Buletinul cărţii", Bucureşti , II, 1924, nr.6, p. 69.

[43] L. Stan-Freamăt, *Recenzie*, în „Semenicul", Lugoj, III, 1930, nr. 12, p. 44.

www.cimec.ro

asupra creştinismului. Despre *Predicile despre statui ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Nicolae Lascu afirma: „Nici nu se poate o alegere mai fericită pentru a tălmăci în româneşte cele mai de seamă scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur decât persoana profesorului clujean, un elenist consumat şi adânc cunoscător al întregii sale opere. Traducerea este însoţită de o substanţială biografie a Sfântului şi dovedeşte exactitate indiscutabilă, dar şi calităţi de limbă şi stil remarcabile. Respectă amploarea frazei originale şi toate nuanţele ei de stil într-o limbă identică celei din vechile noastre scrieri bisericeşti"[44].

Romulus Rusan în cartea *O discuţie la masa tăcerii* aduce încă o dovadă a aprecierii calităţii traducerilor lui Bezdechi din Platon, afirmând că Brâncuşi obişnuia seara să-şi pună ucenicul să-i citească din acestea. Posteritatea, de asemenea, răsplăteşte şi recunoaşte valoarea elenistului Bezdechi prin reeditarea acestora[44a].

PUBLICISTUL

Bezdechi a fost un filolog clasicist, care nu a trăit închis în limitele propriei specialităţi. Nemulţumit de epoca în care trăia şi pe care a numit-o epocă de „alexandrinism", adică „stearpă" şi „meschină", s-ar fi putut refugia în studiul Antichităţii, făcând ştiinţă de dragul ştiinţei. S-ar fi putut prevala de faptul că, la noi, cum singur o mărturiseşte, „a te ocupa de limbile clasice în special de greceşte înseamnă să fi luat drept un fantast, un om excentric şi dacă n-ai avea scuza meseriei tale, ar trebui de-a dreptul să tăinuieşti acest viţiu straniu, care e îndeletnicirea cu limba greacă"[45].

Bezdechi însă a fost înainte de toate un adevărat cetăţean, fiu al cetăţii sale. Pentru el, familia nu se termina la zidurile casei, ci după exemplul anticilor, ea se întindea până la meterezele cetăţii, era cetatea însăşi. În calitatea de cetăţean se simţea o parte dintr-un întreg, responsabil pentru tot ceea ce urma să se întâmple cu acest întreg. Multe din articolele publicate dovedesc atitudinea pe care a luat-o în faţa unor evenimente ce se petreceau în acea perioadă.

Publicarea unei serii de utopii antice în „Societatea de mâine" era o replică la fantasmele umanitare cu care teoreticienii nebuloşi „încercau să fericească perioada interbelică". Scopul filologului elenist era de a le demonstra că orice teorie care nu ţine cont de „fatalităţile concrete ale realităţii", este sortită eşecului şi că această îndeletnicire de a făuri fantasme politice nu era nouă. Cunoaşterea lor i se părea deosebit de utilă pentru o societate cu o cultură tânără, cum considera el începutul

[44] N. Lascu, *Recenzie* la traducerea amintită, în „Gând românesc", Cluj, V, 1937, nr. 1, p. 492–493.

[44a] Au fost reeditate în traducerea lui Bezdechi următoarele opere: Platon, *Legile*, Bucureşti, 1995; Platon, *Scrisori. Dialoguri suspecte*, Bucureşti, 1996; Marc Aureliu, *Către sine însuşi*, Bucureşti, 1999; Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, 1999; Erasmus din Roterdam, *Elogiul nebuniei sau Cuvântare spre lauda prostiei*, Bucureşti, 2000; Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Bucureşti, 2003.

[45] Şt. Bezdechi, *Pentru cultura clasică*, în „Propilee literare", Bucureşti, I, 1926, nr. 3, p. 15.

www.cimec.ro

perioadei interbelice. Stabilea astfel o punte de legătură între trecut şi prezent, pentru că ele nu erau altceva decât încercări de a imagina o lume mai bună, prin căutarea celei mai bune forme de guvernământ, a celui mai bun sistem de legi şi a celei mai solide temelii a statului. Pentru cei care nu întrevedeau această legătură între veacuri, utopiile, care nu erau decât „o poezie care-şi proiecta idealul în viitor", puteau oferi măcar câteva clipe de încântare şi de revigorare sufletească.

Pentru Bezdechi este şi un prilej de a populariza încă o dată opera lui Platon şi a lui Aristotel. Prezentarea începea cu *Republica* şi *Legile* marelui filosof. Fiecare studiu conţine un rezumat însoţit de câteva observaţii.

Aceste observaţii ne oferă date importante pentru înţelegerea spiritului antic grec, pentru care societatea era un întreg, în care fiecare membru era dator să împlinească rolul pentru care era mai apt şi să se supună acestui întreg. Grecii au fost lipsiţi de simţul infinitului, de aceea Aristotel nu putea concepe statul decât ca o *polis,* o cetate. Cetăţeanul grec era un *zoon politikon.* El era caracterizat de un egoism naţional al superiorităţii rasei sale. În studiul referitor la *Republica* lui Platon, Bezdechi ştie să extragă câteva adevăruri de o valabilitate generală şi foarte actuale, de exemplu: „Plebea nu ştie că politica e o ştiinţă grea şi nu cere de la conducătorii ei altceva decât să slujească patimilor şi plăcerii sale"; sau „Omul virtuos primeşte răsplata chiar pe lumea aceasta, răsplată care se află chiar în conştiinţa lui, dar o răsplată mai mare îl aşteaptă pe lumea cealaltă, căci sufletul e nemuritor"; „Şefă în stat trebuie să fie doar legea", „Şeful statului trebuie să se supună legii al cărui slujitor este"; „Omul e dator să cinstească mai presus de orice sufletul său"; „Scopul educaţiei este să dea trupului şi sufletului toată desăvârşirea posibilă". Studiul asupra lui Platon, contribuţia acestuia la formularea conceptului de Stat ca „fiinţă morală bazată pe dreptate" dovedeşte că de peste două mii de ani, lumea a rămas tot la conceptul de Stat „putere". Iar dacă totuşi, în cursul timpului, această noţiune brutală tinde să se mai cizeleze, să ajungă măcar în discuţia teoretică la un compromis cu ideea de stat ca o realizare a binelui, aceasta se datorează într-o măsură nu mică aceluia care a scris *Republica.*

Este surprinsă şi evoluţia discipolului lui Socrate de la utopia imposibil de realizat din *Republica* la schiţarea unui *Stat* realizabil, pornind de la date reale în *Legile.* În acest stat, Platon admite pe lângă ideea Binelui şi un principiu al Răului. Lasă să subziste proprietatea, menţine căsătoria şi recunoaşte existenţa individualităţii. Cu toate acestea, Bezdechi declară că ne sufocăm în acest stat, în care „individul e redus la un rol de mecanism, o păpuşă fără viaţă în această rigidă ierarhie socială". Clasicistul recunoaşte în edificiul politic platonician „trăsăturile ideale ale spiritului grec, ale tradiţiei culturale greceşti, căci scopul lui de căpetenie era omul cultural".

Din comentariile acestor utopii, foarte numeroase la sfârşitul secolului al IV-lea î. Chr. aflăm lucruri interesante despre etica filosofilor stoici în comparaţie cu sofiştii. Concepţia stoicilor despre originea statului şi a societăţii este aceeaşi cu a socraticilor: statul este de origine naturală, a crescut în chip organic şi nu-şi datorează existenţa unui contract. Pentru stoici, raţiunea este cea mai naturală

www.cimec.ro

dintre însuşirile omeneşti, este elementul prin excelenţă conform cu natura adevărată şi primordială a omului. Această raţiune face din om un *zoon politikon*. Raţiunea sofistului, în schimb, este individuală şi negativă prin laturile ei egoiste, prin care îl pune pe om în conflict cu societatea.

Din utopia *Egiptenii* a lui Hecateu, Bezdechi deduce că admiraţia scriitorului faţă de un popor barbar denotă un simptom al oboselii de care începea să se resimtă spiritul filosofic.

Ca şi în toate studiile sale, Bezdechi, pentru a ne face să înţelegem aceste utopii, le analizează în contextul socioistoric al epocii în care ele au apărut. Existenţa lor însemna o eventuală schimbare de constituţie mai apropiată sau mai îndepărtată. Platon şi Aristotel, prin teoriile lor despre stat, urmăreau pregătirea spiritelor pentru înţelegerea unei forme de stat superior. Utopiile combăteau tendinţele individualiste, anarhiste, deoarece creatorii lor erau convinşi că omul nu poate trăi decât în cadrul unui stat bine organizat, cu un sistem de legi bine închegat.

„Hecateu uită că chiar în domeniul material cel mai bun agent producător e tot entuziasmul spiritului"[46].

În articolul *Alexandrinism,* Bezdechi face o comparaţie între epoca alexandrină din cultura greacă şi epoca interbelică, găsind multe asemănări între ele.

Din această comparaţie el extrage învăţături şi îndemnuri pentru tânăra generaţie, atrăgându-i atenţia acesteia că suntem „un popor tânăr şi sărac în bunuri spirituale" şi tocmai din această cauză era datoare să descopere ceea ce lipsea alexandrinilor: „avântul viu şi creator al vieţii". Sărăcia noastră culturală putea fi transformată într-un atu: „Păstrează-ţi tinereţea ta viguroasă în naivitatea ei şi fugi de rafinării ce nu-s făcute pentru tine. Un dor viu şi puternic te mână să cânţi, să faci fapte mari. Înstrunează-ţi lira trăgând cu urechea la comoara de cântece simple alor tăi. Lasă preţiozităţile şi raritătile trebuincioase celor ce nu mai pot gusta plăcerile curate, simple şi puternice ale celui care a avut norocul sa nu fie prea răsfăţat"[47].

Din publicistica lui Bezdechi se poate uşor reconstitui imaginea societăţii interbelice româneşti. Este vorba, în opinia elenistului, de o lume dominată de materialism superficial, dornică de a rupe cu trecutul şi animată de idealuri şi visuri mari, care o făceau să se avânte spre un viitor plin de promisiuni. Suportul ultim al vieţii erau următoarele domenii: industria, finanţele şi comerţul.

Contemporanii lui Bezdechi credeau într-un ideal de cultură pur realistă şi erau admiratorii Americii, pe care acesta n-o iubea deloc. Ceea ce reproşa el americanilor era zeul căruia aceştia se închinau şi anume: maşina. Prin cruzime şi sălbăticie, Noua Americă îi amintea de vechea Cartagină. Finul cunoscător al spiritualităţii greceşti antice n-avea cum fi de acord cu „aceşti parveniţi ai ştiinţei", cum îi numea el pe americani, deoarece ei se îndepărtau de natură şi prin aceasta se

[46] Şt. Bezdechi, *O utopie mascată*: Egiptenii *de Hecateu*, în „Societatea de mâine", Cluj, III, 1926, nr. 26, p. 352.

[47] Idem, *Alexandrinism*, în „Propilee literare",Bucureşti, I, 1926, nr. 22, p. 16–17.

www.cimec.ro

dezumanizau, nu ştiau să se închine decât „sculii de fier şi oţel, care tâmpeşte nervii şi ucide spiritul". Bezdechi era convins că un psiholog, care ar studia influenţa maşinii asupra omului, ar ajunge la certitudinea că acesta „trivializează şi sălbăticeşte spiritul mecanizându-l". Ea omoară generozităţile fanteziei şi îi face pe oameni mai cruzi. În această civilizaţie a cărui ideal era omul-maşină, clasicistul elenist nu mai găsea „floarea vieţii", adică „provizoriul capriciu pitoresc al ascunzişurilor sufletului omenesc". El nu este de acord cu inventatorul Edison, care afirmase că adevărata fericire va fi atinsă atunci când maşina va face totul pentru noi. Bezdechi se întreba ce se va întâmpla în aceste condiţii cu procesul de procreare, cât şi cu suferinţele şi bucuriile dragostei, vor fi ele preluate de maşină? Acest primat al tehnologiei în faţa spiritului se explica prin criza culturală prin care trecea această societate roasă de îndoială şi neîncredere, în căutarea unui adevăr „nou" şi a unei noi concepţii de viaţă.

Peste toate acestea bătea vântul de nebunie bolşevică, dezagregantă a vieţii naţionale. Era o perioadă în care morala individuală şi cea publică nu se mai identificau. Bezdechi compara această situaţie cu concepţia despre raportul dintre etică şi politică a lui Platon, a lui Aristotel şi a marilor moralişti creştini. Pentru aceştia din urmă, politica era un domeniu al eticii. Aceleaşi principii morale trebuiau să călăuzească şi indivizii şi grupurile sociale.

Timpurile moderne, afirma Bezdechi, au împrumutat doctrina raţiunii de stat, care stă deasupra principiilor morale, de la politicienii romani, care o practicau în perioada critică de după cel de-al Doilea Război Punic. Platon însă a îndepărtat imoralitatea din orice colţişor al Republicii sale. El ştia că, dacă o va accepta pentru raporturile Statului cu celelalte state, ea se va întinde ca o molimă şi va afecta toate structurile societăţii.

Trăind într-o epocă „de disoluţie egoistă", Bezdechi s-a străduit să-şi convingă concetăţenii că sensul în care trebuiau să meargă era acela al unificării, al sintetizării prin armonie spre un echilibru social. O adevărată renaştere naţională se putea realiza numai dacă temeliile Statului erau mai întâi clădite în sufletul cetăţenilor, prin renunţare la violenţă şi prin năzuinţa spre dreptate şi comunitate.

Bezdechi însuşi este primul care aplică această tendinţă de unificare şi sintetizare prin armonie, când clarifică specificul şi deosebirea dintre sat şi oraş. Iată cât de frumos definea el satul: „O fiinţă vie şi unitară în iraţionalismul ei primar pentru că e mai primitiv, mai aproape de glie, de natură. Oraşul reprezintă raţionalizarea vieţii sociale, un ce amorf, fără suflet, fără o viaţă organică". Între cele două noţiuni, Bezdechi nu remarca deosebiri de rang, ci numai de calitate. A avut o intuiţie extraordinară când a afirmat că şi satul şi oraşul „reprezintă valori egale de calitate diferită şi fiecare trebuie să se dezvolte pe traiectoria ei fără să caute cu invidie, una la alta"[48].

[48] Şt. Bezdechi, *Sat şi oraş*, în „Societatea de mâine", Cluj, IV, 1927, nr. 5, p. 63.

www.cimec.ro

O parte din publicistica lui Bezdechi gravitează în jurul locului pe care-l ocupau studiile clasice în învățământul românesc după Reforma învățământului secundar din 1928[49]. Învățământul din această perioadă reflecta fidel tendințele de orientare ale întregii societăți. Existau în învățământ două tendințe: una de modernizare cu orice preț și cealaltă de temperare a avântului nechibzuit de modernizare, prin revenirea către un trecut, valorificat prin experiență și reflexiune.

Se preconiza revenirea la liceul unitar în care studiile clasice dețineau puțin loc în cursul superior, fiind privite ca niște „vrednice de dispreț vestigii ale unui sistem pedagogic perimat". Existau totuși reformatori ai învățământului care vedeau în contactul tinerei generații cu lumea veche o posibilitate de a făuri caractere și spirite mai ferme, mai solide și mai disciplinate.

Eminescu înțelesese mai bine rolul studiilor clasice în formarea păturii intelectuale a societății decât contemporanii lui Bezdechi. Marele poet a fost un mare admirator al culturii antice, dar asta nu l-a împiedicat să recunoască și nevoia de școli realiste. El recomanda să se facă și școli realiste și licee clasice. El accepta ca studiul clasicismului să fie mărginit la clasele care determină formarea spiritul public: la învățații de profesie, la jurisconsulți și la cler, ramuri în care cunoașterea lui însă trebuia să fie deplină. În aceea perioadă, școlile clasice erau privite ca și contrare spiritului democratic și o piedică în formarea spiritului științific practic.

Pentru a arăta cât de mult se greșea prin această percepție asupra studiilor clasice, Bezdechi ne oferea chiar exemplul Americii, atât de admirată de contemporanii săi, unde studiile clasice erau în progres. În ceea ce privește acuzația adusă acestor studii ca fiind contrare spiritului democratic, Bezdechi amintea că ele au fost de-a lungul timpului considerate când îndrumătoare spre un spirit reacționar, când spre un liberalism exagerat.

O analiză a situației clasicismului în alte țări impunea următoarea concluzie: acolo există o adevărată renaștere a studiilor Antichității, în timp ce la noi interesul pentru acestea era destul de firav, chiar atitudinea reprezentanților acestor studii față de reforma învățământului secundar este ciudată.

O „dezolantă tăcere" exista din partea celor care ar fi trebuit să le apere. Aceștia considerau că nu era tocmai elegant să pledezi *pro domo* și se socoteau scutiți a face propagandă clasicismului altfel decât prin lucrările lor de specialitate.

Prin întreaga sa activitate didactică și științifică, Ștefan Bezdechi a slujit cu credință și devotament cauza studiilor clasice. Era convins că acestea ne dau „prestigiul unei eleganțe spirituale", că ele reprezintă garantul salvării marilor valori morale. În viziunea elenistului lecția Antichității însemna biruința spiritului asupra materiei, a cosmosului asupra haosului, a ordinii asupra anarhiei, a civilizației asupra barbariei.

[49] Idem, *Eminescu și clasicismul*, în „Propilee literare",București, II, 1927, nr. 22, p. 15.

www.cimec.ro

RÉSUMÉ

On s'est proposé, dans cette étude, de circonscrire la contribution du philologue classiciste roumain Stefan Bezdechi au développement des études classiques en Roumanie. Parce qu'il s'agit d'une personnalité complexe, on a essayé de mettre en valeur chaque côté de celle-ci. On a refait le portrait du professeur, on a souligné l'importance et les particularités de son œuvre littéraire. On a insisté surtout sur ses traductions des auteurs classiques et sur ses articles publiés dans différentes revues littéraires. On a essayé, finalement, de démontrer que par son activité didactique et par son œuvre, l'helléniste roumain a enrichi la littérature roumaine et il a donné un sens plus vaste et plus sagace à la philologie clasique.

BIBLIOGRAFIA LUCRĂRILOR LUI ŞTEFAN BEZDECHI

Unul dintre cei mai mari elenişti români, Ştefan Bezdechi (1888–1958), ne-a lăsat o moştenire spirituală impresionantă, care, până azi, n-a fost adunată la un loc. Ne-am propus, aşadar, să întocmim bibliografia lucrărilor eruditului elenist.Aceasta cuprinde: traduceri din autorii antici, greci, în primul rând, dar şi latini; traduceri din neogreacă şi din daneză; studii de literatură greacă, bizantină, latină şi română, încercări literare proprii şi articole publicate în diferite reviste literare.

Prin diversa şi fecunda sa activitate ştiinţifică, Ştefan Bezdechi a înzestrat cultura română cu un corpus însemnat de traduceri, apreciate datorită valorii lor literare. Prin articolele şi studiile sale a contribuit la popularizarea culturii antice în rândul cititorilor români şi a lărgit înţelesul filologiei clasice. Pentru savantul român, aceasta însemna cunoaşterea şi studierea culturii greco-romane în întregime: limbă, literatură, filosofie, istorie şi artă.

Lista abrevierilor

(Periodice)

AIIA	„Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie", Cluj.
AISC	„Anuarul Institutului de Studii Clasice", Cluj.
AD	„Analele Dobrogei", Constanţa.
BC	„Buletinul Cărţii", Bucureşti.
CTC	„Cele Trei Crişuri", Oradea.
DD	„Drum drept", Iaşi.
DV	„Darul vremii", Cluj.
GR	„Gând românesc", Cluj.
ED	„Ephemeris Dacoromana", Roma.
LF	„Lumina femeii", Cluj.
NRL	„Neamul românesc literar", Vălenii de Munte.
PLit.	„Pagini literare", Bucureşti.
PL	„Propilee literare", Bucureşti.
RFR	„Revista Fundaţiilor Regale", Bucureşti.
RT	„Revista teologică"
RF	„Revista de filozofie", Bucureşti.
RR	„Revista română", Bucureşti.
SB	„Scrisul bănăţean", Timişoara.
SM	„Societatea de mâine", Cluj.
VR	„Viaţa românească", Bucureşti.

www.cimec.ro

1. Traduceri

1912

1. Safo, *Imn către Afrodita* [1(1)], în NRL, IV, p. 397–398. Traducere în metru original.

1913

2. *Imnul către Jupiter*, (după Kleantes), în DD, I, 1913, nr. 1, p. 58–59. Traducere în metru original.

1922

3. *Către sine însuşi* de Marc Aureliu. Traducere cu un studiu introductiv şi o prefaţă de Elefterie Bezdechi, Bucureşti, Tipografiile Române Unite, 1922, 184 p. (Din publicaţiile Casei Şcoalelor. Biblioteca autorilor clasici greci şi romani).
4. Ludwig Holberg, *Trei comedii*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922, 192 p.
5. Euripide, *Corul final al actului III din „Bacantele"* [V 862–911] în CTC, III, p. 185. Traducere în versuri albe.
6. Platon, *Dialoguri*, Bucureşti, Cultura Naţională, 250 p. (Clasicii antici, colecţie îngrijită de Vasile Pârvan). Cuprinde: Criton, Hippias Minor, Laches, Apologia, Harmide, Ion.

1924

7. Aristofan, *Norii*, Bucureşti, Cultura Naţională, 114 p. (Clasicii antici, colecţie îngrijită de Vasile Pârvan. Traducere în versuri rimate).
   Recenzii şi prezentări: BC, II, p. 69 (Perpessicius); „Flamura", II, nr. 7, p. 28–29 (N. T: Paulian); „Clipa", II, nr. 70, p. 2 (N. Bogdan); RR, I, nr. 3–4, p. 76–77 (Perpessicius); *Repertoriu critic*, Arad, Editura Librăriei Diecezane, 1925, p. 131–132 (Perpessicius).
8. Lucian din Samosata, *Dialoguri şi conferinţe*, traducere în colaborare cu Elefterie Bezdechi, Bucureşti; Tipografiile Române Unite f.a. [1924], 491 p. (Casa Şcoalelor. Biblioteca autorilor clasici greci şi romani). Cuprinde: Falaris I [XXX]. Falaris B [XXXI]. Lauda muştei [LVII]. Nigrinus sau portretul unui filosof [III]. Visul [I] Despre dans [XXXIII]. În ce chip trebuie scrisă istoria [XXV]. Toxaris sau despre prietenie [XII]. Menip sau nechiomanţia [XI]. Scitul sau Proxenul [XXIV]. Haron [XII]. Icaromenip sau călătoria pe deasupra norilor [XLVI]. Zeus înfundat [XLIII]. Parazitul [XLVIII]. Unuia căruia îi zisese: Eşti un Prometeu în discursurile tale [II]. Împotriva unui ignorant care cumpăra cărţi multe [VIII]. Nu trebuie să credem uşor pâra [LIX]. Despre cei ce sunt în solda celor mari [XVII]. Apologia în cinstea celor ce sunt în solda celor mari [XVIII]. Despre sacrificii [XIII]. Despre datini la înmormântare şi despre bocete [L]. Istorie adevărată [XXVI]. Alexandru sau profetul mincinos [XXXII]. Demonax [XXXVII].

1925

9. *Bucăţi alese din opera Sfântului Athanasie cel Mare*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul".
10. *Din Alceu*, I [18]. II [34], III [41], în PL, I, nr. 21, p. 10–11. Traducere în versuri albe.
11. Euripide, *Bacantele*, *Alceste*, *Ciclopul*, Bucureşti, Cultura Naţională, 229 p. Clasicii antici, colecţie îngrijită de V. Pârvan. Traducere în versuri albe.
    Recenzii şi prezentări: VR, XVII, vol. LXIII, p. 132 (M. Jacotă).
12. Xenophon, *Apologia lui Socrate. Ospăţul. Din viaţa lui Socrate*. Bucureşti, Cultura Naţională, 186 p. (Clasicii antici, colecţie îngrijită de V. Pârvan).
    Recenzii şi prezentări: VR, XVII, vol. LXIII, p. 135 (M. Jacotă).

1926

13. Anacreon, I [1]; II. *Lui Dionysos* [2]; III [4], IV [14]; V [44]; VI [64] în PL, I, nr. 22, p. 13. Traducere în versuri albe. Retipărire în *Antologia liricilor greci*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Viaţa",1927, p. 68–70.

www.cimec.ro

14. *Anacreontice*; I [6 (11)]; II [8 (31)]; III [9 (12)]; IV [12 (14), V 1–16]; V [13 (32)]; VI [14 (9)]; VII [15 (28)]; VIII [19 (30)]; IX [21 (19)]; X [22 (20)]; XI [23 (1)]; XII [24 (2)]; XIII [27 A (41)]; XIV [31 (3)]; XV [32 (43)]; XVI [33 (40)] în PL, nr. 24, p. 13–15. Traducere în versuri albe. Retipărire în *Antologia liricilor greci*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Viaţa", 1927, p. 71–80.
15. Archilocos, [1]; [2]; [10]; [22]; [5 a]; [6]; [7]; [7 a]; [58]; [74]. *Vulpea şi vulturul,* în PL, nr. 19, p. 10–11. Versuri albe.
16. Aristofan, *Celebrul elogiu al sărăciei* (fragment din *Plutus* (*Bogăţia*) [V 487–612], în PL, nr. 5, p. 9–10. Traducere în versuri albe.
17. Aristofan, *Păsările*. Arad, Editura Librăriei Diecezane, 159 p. Traducere în versuri albe.
18. Aristofan, *Plutus*, actul IV [v. 959–1096]. *Peştele în literatura greacă*, în PL, nr. 2, p. 7–9. Traducere în versuri albe.
19. Callinus, *Elegie războinică* [1], în PL, I, nr. 9–10, p. 13. Traducere în versuri albe.
20. Const. Skokos, *Idila casnică,* în PL, I, nr. 14, p. 28.
21. Din *Odiseea* lui Homer (cântul XX, v. 1–90) în PL, nr. 15, p. 12. Traducere în metru original.
22. Din *Odiseea* lui Homer (cântul XX, v. 91–394 în PL, nr.18, p. 10–12. Traducere în metru original.
23. Din tragedia *Hipolit* (v. 525–565): *Corul femeilor* în PL, nr. 1, p. 8. Traducere în versuri albe.
24. Domeneghinis, *Cucuveaua*, în PL, nr. 13, p. 13.
25. Euripide, *Fragment din Hipolit* [v. 373–430], în CTC, VII, p. 120. Traducere în versuri albe.
26. Euripide,*Tiradă împotriva femeilor* (fragment din *Hipolit*) [v. 616–668], în „Cosânzeana", Cluj, 9X, p. 152. Traducere în versuri albe.
27. Hermann Bang, *Domnişoara*, în PL, I, nr. 3, p. 3–4.
28. Ibykos, *Poezii,* I [1]; II [2] în PL, I, nr. 23, p. 15. Traducere în versuri albe. Retipărire în *Antologia liricilor greci*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Viaţa", 1927, p. 66–67.
29. Lucian din Samosata, *Dialogurile morţilor şi dialogurile zeilor*. Cu o notiţă şi cu note mitologice. Traducere după original din greceşte. Bucureşti, Editura Eminescu, f.a.[1912], 112 p. (Biblioteca „Eminescu" nr. 10–11). Cuprinde: *Dialogurile morţilor* [X]: I. Mesajul lui Diogene (Diogen şi Pollux [1]). II. Menip, nesuferitul (Pluton, Cresus, Midas, Sardanapal şi Mesip [2]); III. Nu toate se pot prevedea (Menip, Amfiloc şi Trofonius [3]); IV. Captaţia bătrânilor bogaţi (Terpsion şi Pluton [6]). V. O sinucidere fără voie (Zenofant şi Calidemide [7]). VI. Un proverb în acţiune (Cnemon şi Damnip [8]), VII. Luntrea în primejdie (Haron, Mercur şi mai mulţi morţi [10]), VIII. Cele două testamente (Crates şi Diogene [11]). IX. Alexandru, Anibal şi Scipion înaintea lui Minos [12]. X. Un zeu fals... demascat (Diogen şi Alexandru [13]). XI. Setea de viaţă (Ahil şi Antiloh [15]). XII. Socrate în Infern (Menip şi Cerber [21]). XIII. Menip insolvabil (Haron, Menip şi Ermes[22]. XIV. Gloria în Infern (Diogene şi Mausol [24]). XV. Dorul de variaţie (Menip şi Hiron [26]). XVI. Creditor şi debitor (Mercur şi Haron [4]). XVII. Cine sapă groapa altuia (Platon şi Mercur [5]). XVIII. *Dialogurile curtizanelor* [LXVIII]. XVIII. Între două curtizane (Gliceria şi Tais [1]). *Dialogurile zeilor* [VIII]: I. Prometeu şi Joie [1]. II. Amor şi Joie [2].III. Joie şi Mercur [3]. IV. Iunona şi Joie [6]; V. Apolon şi Vulcan [7].VI. Vulcan şi Joie [8]. VII. Prometeu sau Caucazul (Mercur, Vulcan, Prometeu [VII]). VIII. Corabia cu dorinţe (Lycin, Timolau, Samip şi Adimant [LXVI]).
30. Mimnerm, Nanno [1], *Elegii* 2 [2]; 3 [5]; *Poezie în cinstea soarelui* [10], în PL, nr. 9–10, p. 13–14. Traducere în versuri albe.
31. Safo, *Rugăciune Afroditei* [1(1)]; 2 [2]; 3 [52]: *Unei ignorante*, [68 (69)] în PL, nr. 16, p. 13. Traducere în metru original şi în versuri albe.
32. Simonide din Keos, *Pentru cei căzuţi la Termopile* [4 (9)]. Epinikion [5 (12)]. Danae şi Perseu (Threnos: Cântec jalnic [37 (5 a)]). Virtutea [58 (32)]. Elegie [85 (62)] în PL, I, nr. 23, p. Traducere în versuri albe. Retipărire în *Antologia liricilor greci*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Viaţa", 1927 p. 81–94.
33. Solon: 1 [1]; 2 [2.3]; 3 [4] în PL, I, nr. 7, p. 8. Traducere în versuri albe.

www.cimec.ro

34. Solon, *Atenienilor*; 4 [5]; 5 [11]; 6 [9]; 7 [13], 8 [15]; 9 [20]. *Lui Mimnerm*; 10 [27]. *Lui Critias*; 11 [32]; 12 [36]. *Iambi,* în PL, nr. 8. p. 11–12. Traducere în versuri albe; Retipărire în *Antologial liricilor greci,* Cluj. Institutul de Arte Grafice, „Viața", 1927, p. 15–21.
35. Tacacianos, *Viața, o minciună*, în PL, nr. 15, p. 13; *Poezie populară,* în PL, nr. 15, p. 7–8; *Nevasta jucăușă,* în PL, nr. 16, p. 13–14.
36. Terențiu, *Fragment din „Frații"*, Actul I, Scena I, V, 26–28 în PL, nr. 14, p. 27. Traducere în versuri rimate.
37. Tyrteu, *Sfaturi* [10 (6)], *Marș soldățesc* [15 (11)], în PL, nr. 9–10, p. 13. Traducere în versuri albe.
38. Xenofan, *Fragmente*: I [1], II [2], în PL, I, nr. 21, p. 10. Traducere în versuri albe.

1927

39. *Antologia liricilor greci*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Viața", 1927, 151 p. (Publicațiile Institutului de Studii Clasice al Universității din Cluj, nr. 2).
40. Bacchylides, *Lui Hieron Siracuzanul, învingător cu caii la Olimpia*, Oda III, în PL, II, nr. 4, p. 15–17. Traducere în versuri albe.
41. Euripide, *Hipolit* (*urmare*), în PL, nr. 11–12, p. 23–26. Traducere în versuri albe.
42. Euripide, *Hipolit* (*urmare*), în PL, nr. 13, p. 16–17. Traducere în versuri albe.
43. Euripide, *Hipolit* (*urmare*), în PL, nr. 14, p. 18–22. Traducere în versuri albe.
44. Euripide, *Hipolit* (*urmare*), în PL, nr. 15, p. 18–20. Traducere în versuri albe.
45. O pagină din Ovidiu (*Tristia* III, 6), în PL, II, nr. 16, p. 15. Traducere în metru original.
46. Ovidiu, *Tristia*: I ,11, în PL, nr. 18, p. 16. Traducere în metru original
47. Ovidiu, *Tristia*: I, 4; IV, 6, în PL, nr. 18, p. 16. Traducere în metru original.
48. Ovidiu, *Tristia*: Originea numelui Tomis (III, 9). Testamentul literar al lui Ovidiu (III, 14), în PL, nr. 21, p. 16. Traducere în metru original.
49. Ovidiu, *Tristia* III, 10, în SM, IV, p. 584. Traducere în metru original.
50. Ovidiu, *Tristia* III, 11, în „Orpheus", III, București, p. 304–306. Traducere în metru original.
51. Pindar, *Prima odă pithică*, Lui Hieron din Etna învingător la cursa cu carul, în PL, II, nr. 1, p. 15–16. Traducere în versuri albe.
52. Pindar, *Olimpica VIII.* În cinstea lui Diagoras din Rhodos luptător cu pumnul, în PL nr. 2, p. 3–4. Traducere în versuri albe.
53. Terențiu, *Fragment din „Frații"* [v. 81–253] în PL, nr. 6, p. 11–14. Traducere în versuri rimate,
54. Theognis din Megara, *Fragmente* I [v. 27–30]; II [v. 39–42]; III [v.43–52]; IV [v. 79–85]; V [v. 87–92]; VI [v. 319–322]; VII [v. 467–492]; VIII [v. 693–696], în CTC, VIII, p. 14. Traducere în versuri albe.
55. Theognis din Megara, *Fragmente* [v. 847–850; 851–852; 857–860; 865–868; 869–872; 877–878; 879–884; 1135–1150; 1151–1152; 1152–1156; 1161–1162; 1171–1176], în SM, IV, p. 207. Traducere în versuri albe.

1928

56. Din elegiile lui P. Ovidius Naso, *Triste:* Epitaful lui Ovidiu (III, 3). Dor de țară (III, 4b). Originea numelui Tomis (III, 9). Iarna la Tomis (III, 10). Atacurile barbarilor – Clipe de deznădejde (IV, 1). Moravurile tomitanilor (V, 7). Oameni și stări din Tomis (V, 10). *Scrisori din Pont*: Întemeierea orașului Aegisos (I, 8). Soției sale. Peisagii din Pont (III, 1). Lui Fabius Maximus. Sărăcia dobrogeană (III, 8). Lui Vestalis. Lupte la Aegisos (IV, 7), în AD, IX, vol. II, p. 284–297. Traducere în metru original.
57. *Elegia lui Nicolae Valahul la mormântul lui Erasm,* în „Transilvania", Sibiu, LIX, nr. 7–8, p. 534–536.
58. *Elegia lui Nicolae Valahul la mormântul lui Erasm,* în AIIN, V, p. 63–65.
59. *Odă strămoșilor noștri* (*Jean Richepin*), traducere, în SM, anul IV, nr. 51 și 52, p. 588.
60. Ovidiu, *Drumul spre exil* (*Tristia* I, 10), în PL, III, nr. 4, p. 17. Traducere în metru original.
61. Ovidiu, *Tristia,* III, 1, în PL, nr. 1, p. 15. Traducere în metru original.

www.cimec.ro

62. Ovidiu, *Tristia* III, 2, în PL, nr. 2–3, p. 27. Traducere în metru original.
63. Ovidiu, *Tristia,* V, 5, în SM, p. 376. Traducere în metru original.
64. Ovidiu, *Tristia,* cartea II, în „Orpheus", Bucureşti, IV, p. 162–177. Traducere în metru original.
65. Ovidiu, *Tristia*: Către un amic [I, 5] în „Transilvania", Sibiu, LIX, p. 517–519. Traducere în metru original.
66. Ovidiu, *Ultima noapte a lui Ovidiu în Roma* [*Triste* I, 3], în „Transilvania", Sibiu, p. 343–345. Traducere în metru original.
67. *Poezii ale lui Nicolae Olahus,* în „Transilvania", Sibiu, nr. 3, p. 173–181.
68. *Poezii ale lui Nicolae Olahus,* în „Transilvania", Sibiu, nr. 5, p. 349–355.
69. Tibul, *Deliei*, [I, 1, v. 55–72], în PL, III, nr. 5, p. 16. Traducere în metru original.
70. *Un manuscris inedit*, de Nicéphore Grégoras, în AISC, II, p. 37–38.

1929

71. Hesiod, *Lucrări şi zile* (v. 1–100), în „Transilvania", Sibiu, LX, p. 316–318. Traducere în metru original.
72. Ovidiu, Glorie de poet *(Amores*, I, 15). *Dacă mi-ar spune un zeu* (*Amores*, II, 9), în „Transilvania", Sibiu, p. 322–324. Traducere în metru original.
73. Plutarh, *Aretafila*, în „Transilvania", Sibiu, p. 6–9.

1930

74. Hesiod, *Lucrări şi zile* (*Calendarul săteanului*), Cluj, Editura Camerei de Agricultură, f.a. [1930], 108 p. Traducere în metru original.
75. Ovidiu, *Tristia, Scrisori din Tomis*, Cluj, Editura Cartea Românească, 277 p. Traducere în metru original, însoţită de un studiu introductiv şi note.
76. Seneca, *Scrisori către Lucilius*; Un detractor al athleticei [LXXX, VIII, 18–19], în Şt. Bezdechi, *Sportul la eleni*, Cluj, Cartea Românească, f. a.[1930], p. 95.

1934

77. *Amor et mors* de M. Eminescu (traducere în limba latină), în GR, II, nr. 12, p. 635.
78. Xenophon, *Tratat de vânătoare* (cel mai vechi din Europa), în „Carpaţii", Cluj, II, p. 230–231.
79. Xenophon, *Tratat de vânătoare* (urmare), în „Carpaţii", Cluj, p. 264–266.
80. Xenophon, *Tratat de vânătoare* (urmare), în „Carpaţii", Cluj, p. 292–294.
81. Xenophon, *Tratat de vânătoare* (urmare), în „Carpaţii", Cluj, p. 323–324.

1935

82. *Supremum desiderium,* în GR, III, nr. 3, p. 141 (traducerea poeziei lui M. Eminescu, *Mai am un singur dor*).
83. *Vota Daci,* în GR, III, nr. 5, p. 288 (traducere în limba latină a poeziei lui M. Eminescu, *Rugăciunea unui dac*).
84. *Ad stellam*, în GR, III, nr. 4, p. 223.

1936

85. *Nicéphore Grégoras*, *De l'âme*, în AISC, III, p. 28.
86. *Un échantillon d'Arithmetica géometrica dans une lettre de Nicéphore Grégoras*, în AISC, p. 24–33.
87. *Un petit manuel bizantin de philosophie à l'usage des dames*, în AISC p. 1–27 .

1937

88. *Scrieri alese ale Sf. Ioan Gură de Aur*, vol. I, Râmnicu-Vâlcea, p. III–XLIV.

www.cimec.ro

1938

89. Platon, *Elogiul lui Eros* (*Symposion*, cap. 27–29 [208c–212c]), în „Symposion", Cluj, I, nr. 1, p. 8–11.
90. *Predici despre pocăinţă şi despre Sf. Vavila*, Sibiu, p. 3–19 .
91. *Tratatul de vânătoare al lui Arian*, în „Carpaţii", Cluj, VI, nr. 11, p. 334–340. Cuprinde: *Prefaţa*, în care Arrian spune că va trata ceea ce a scris Xenofon (I). Xenofon nu cunoştea câinii celtici (II). Despre câinii celtici şi înfăţişarea lor (III). Semnele după care cunoaştem câinii celţi de ceilalţi (IV). Despre căţeaua autorului (V). Despre culoarea câinilor care n-are nici o înrâurire asupra rasei lor (VI). Despre năravul câinilor şi despre semnele după care îi putem cunoaşte (VII). Cum se cunoaşte felul câinilor, după chipul cum mănâncă (VIII). Cu cine şi cum trebuie să se culce câinii (IX). Despre folosul pe care îl au câinii din frecatul cu mâna şi cum trebuie să procedăm la aceasta (X). E mai bine să ţinem câinii legaţi decât dezlegaţi (XI). De câte ori trebuiesc scoşi câinii la zi şi câţi şi ce fel de câini trebuiesc sloboziţi laolaltă (XII). De câte ori trebuie să dăm câinilor de mâncare iarna şi vara (XIII). Când trebuie să scoatem câinii la vânat (XIV). De la ce distanţă şi la câţi câini trebuie să dai drumul deodată după iepure (XV). Despre iepuri şi calităţile lor (XVI). Câinii, în timpul vânatului, să fie îndemnaţi prin strigăte (XVII). Câinele ce s-a purtat bine trebuie mângâiat şi agrăit cu vorbe prietenoase (XVIII). Cum vânează celţii (XIX). Cum trebuie să iasă la vânat aceia care nu ştiu unde stă vânatul ascuns (XX). Cum vânează celţii (XXI). Nu trebuie să slobozim câinii asupra vânatului nou-născut (XXII). Cum trebuie să vânăm cerbul şi alte animale mari (XXIII). Cum vânează africanii vânatul mare cu caii (XXIV). Ce vârstă trebuie să aibă căţelele când sunt scoase la vânat (XXV). La ce vârstă trebuie să scoatem la vânătoare câinii de parte bărbătească (XXVI). Cum trebuie să împerechem câinii (XXVII). Împerecherea câinilor e stearpă, dacă e păzită de cineva (XXVIII). Cel mai bun timp pentru creşterea căţeilor (XXIX). Cum să îngrijim de căţele, după ce au fătat, dacă vrem să-şi recapete agilitatea la fugă (XXX). Sfaturile lui Xenofon despre creşterea câinilor (XXXI). Însuşirile câinelui şi ale căţelei (XXXII). Vânătorii trebuie să ştie să aducă jertfe Dianei (XXXIII). Despre un obicei al celţilor şi despre colecţia făcută de ei pentru Diana (XXXIV).
92. Sf. Ioan-Gură de Aur, *Despre pocăinţă, predica I-a*, în RT, XXVIII, nr. 4, p. 151–160.

1939

93. *Antologia poeziei greceşti*, 1800–1930, Cluj, Tipografia Cartea Românească, 186 p.
94. *Din lirica neogreacă*, în „Symposion.", Cluj, II, nr. 1, p. 63–67 şi nr. 2–3, p. 169–174.
95. Platon, *Fedru*, Aninoasa, RAM, 1939, 12 p.
Recenzie în PLit. VI, p. 235–237 (I. I. Russu).

1941

96. Platon, *Protagoras şi Lysis*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 147 p.

1943

97. Platon, *Alcibiade*, I şi II, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 81 p.
98. Platon, *Euthyfron, Menexen*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 50 p.
99. Platon, *Fragment din Symposion* (Cap. 22–26), *Iubirea platonică* [201 d – 208 h], în „Symposion", Cluj, seria III, nr. 7, p. 87–94.
100. Platon, *Hippias Maior*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 36 p.
101. Platon, *Menon, Euthydemus*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 98 p.
102. Platon, *Parmenide*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 130 p.
103. Plutarh, *Despre mânie. Despre liniştea sufletească. Despre limbuţie*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 146 p.

www.cimec.ro

1944

104. Aristofan, *Plutus*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, p.56. Traducere în versuri albe.
105. Aristotel, *Statul Atenian*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 106 p.
106. Euripide, *Hipolit*, Sibiu, Cartea Românească din Cluj 79 p. Traducere în versuri albe.
107. Platon, *Symposion*, Bucureşti, Fundaţia Culturală Regală Regele Mihai, 156 p.
Recenzie în *Dialogurile lui Platon în româneşte* [Dialogurile traduse de Şt. Bezdechi între anii 1941–1944], în „Luceafărul", Sibiu, IV, p. 40.

1945

108. Platon, *Sofistul*, Sibiu, Editura Cartea Românească din Cluj, 121 p.

1955

109. Aristofan, *Norii*, Bucureşti, ESPLA, 136 p. Biblioteca pentru toţi. Traducere în versuri albe, în colaborare cu Demostene Botez.

1956

110. Aristofan, *Teatru* (*Pacea, Păsările, Broaştele, Norii*), Bucureşti, ESPLA, 430 p. (Clasicii literaturii universale). Traducere în versuri albe.
111. Ovidiu, *Către un prieten* (*Pontice* III, 7), în „Steaua", Cluj, VII, nr. 9, p. 72–73. Traducere în metru original.

1957

112. Ovidiu, *Dor de ţară* (*Tristia,* III, 4 h). *Originea numelui Tomis* (*Tristia*, III, 9), în „Dobrogea", Constanţa, X, nr. 27, 38, p. 3. Traducere în metru original.
113. Hesiod, *Munci şi zile*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 87 p. Traducere din limba greacă în metru original cu un studiu introductiv de I. Banu.
Recenzie în SB, IX, nr. 4, p. 76–77 (G. Ciulei).

1958

114. Thomas Morus, *Utopia*, traducere din limba latină în colaborare cu Elefterie Bezdechi, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 180 p.

1959

115. Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau Cuvântare despre lauda prostiei*, Bucureşti, 160 p.

1965

116. Aristotel, *Metafizica*, traducere însoţită de un studiu introductiv şi note de D. Bădăran, Bucureşti, Editura Academiei, 483 p.
117. Colaborare la *Glosar de termeni şi expresii din documentele latine privind istoria României*, Bucureşti.

2. Lucrări ştiinţifice

1922

1. *Aristofan şi contemporanii săi*, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1922, 200 p.

1923

2. *Ioannes Chrysostomus et Plato*, în ED, I, p. 291–337.

www.cimec.ro

1924

3. *Introducere* la Aristotel, *Politica.* În româneşte de Elefterie Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, 335 p.

1927

4. *Gânduri şi chipuri din Grecia veche,* Cluj, Tip. Viaţa, 151 p.
5 *La vie de Sainte Basilisse*, par Nicéphore Grégoras, fragment inedit în „Mélanges d'Histoire générale", Cluj, p. 75–85.
6. *Le portrait de Théodore Métochite* par Nicéphore Grégoras, în „Mélanges d'Historie générale", Cluj, I, p. 57–67.
7. *Un projet de réforme du calendrier par Nicéphore Grégoras*, în „Mélanges d'Historie générale", Cluj, I, p. 68–74.

1928

7. *Introducere* la *Statul atenian*, în AISC, I, partea I, p. 54–64.
8. *Ovidiana*, în AISC, I, partea I, p. 33–48.
9. *Un manuscrit inedit* de Nicéphore Grégoras, în AISC, II, p. 37–38.

1930

10. *Istoria poporului elen*, în manualul *Istoria popoarelor vechi*, în colaborare cu N.A. Constantinescu, Tip. Bucovina, Bucureşti.
11. *Sportul la eleni,* Cluj, Editura Cartea Românească, Biblioteca Asociaţiei pentru Literatura şi Cultura Poporului Român, Subsecţia de Educaţie Fizică, 223 p.

1932

12. *Das psychopathische Substrat des „Bachantimen" Euripides*, în „Sudhoffs für Geschichte der Medizin", Leipzig, XXV, nr. 3, p. 279–306.
13. *Humorul elen* – studiul în ms., Fond: Şt. Bezdechi, Arhivele Statului, Cluj.

1933

14. *Marginalia ad Ovidii „Tristia"*, în AISC, II, p. 98–106.
15. *Teoria pedepselor viitoare la Platon şi Ioan Gură de Aur*, în AISC, II, p. 1–33.

1934

16. Al. Odobescu, *Pseudo-Kynegetikos, studiu introductiv, note şi indici,* Bucureşti, Tipografiile Române Unite, 312 p. .
17. *Câteva consideraţii asupra studiului D-lui Em. Panaitescu Numărul geţilor şi al dacilor*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul", 12 p.

1935

18. *Horaţiu şi Ovidiu,* în GR, III, p. 518–528.

1936

19. *Horaţiu şi Ovidiu,* în *Omagiul lui D. Marmeliuc*, Cernăuţi, p. 172 şi urm.
20. *Vulgarismes dans l'épopée de Nonnos,* în AISC, III, p. 34–74.
21. *Un échantillon d'Arithmetica géometrica dans une lettre de Nicéphore Grégoras*, în AISC, p. 24–33.

www.cimec.ro

1937

22. *Eminescu şi Nonnos din Panopolis,* în GR, V, nr. 8–10, p. 468–470.

1939

23. *Dialog despre artă*, în „Symposion", Cluj, II, nr. 6, p. 337–350.
24. *Nicolaus Olahus (Valahul), primul umanist de origine română*, Aninoasa–Gorj, Editura Ram, 123 p.
25. *Symbolisme érotique dans les Dionysiaques de Nonnos*, în *Tessarakontaitiris Theophilou Voreou*, Athènes, p. 379–396.

1941

26. *Nonnos şi Ovidiu* (studiu cu un rezumat în limba franceză), Sibiu, Cartea Românească din Cluj, 44 p.
27. *Toujours à propos du relief dionysiaque de Tomis* (*Courètes et Corybantes dans l'épopée de Nonnos*), în AISC IV, p. 1–9.

1943

28. *D-l Blaga şi istoriografia greacă*, în „Transilvania", Sibiu, 74, , nr. 11–12, p. 852–956.
29. *Platon şi teoria lui despre stat,* în „Transilvania", Sibiu, 74, nr. 6, p. 415–420.
30. *Protosinghelul Naum Râmniceanu despre originea neamului şi limbii noastre*, în „Transilvania", Sibiu, nr. 3–4, p. 231–237.
31. *Viaţa şi opera lui Plutarh*, introducere la *Despre mânie. Despre liniştea sufletească. Despre limbuţie*, Sibiu, Cartea Românească din Cluj, 146 p.

1944

32. *Cronica inedită de la Blaj a protosinghelului Naum Râmniceanu,* partea I, Sibiu, Cartea Românească.

3. Scrieri literare

1920

1. *Musis instauratis sacrum*. Elegie latină în strofe safice, cu prilejul inaugurării Universităţii din Cluj (în vol. *Serbările pentru inaugurarea Universităţii din Cluj*, Bucureşti, p. 140).

1926

2. *Epigrama* în PL, I, nr. 1, p. 16, respectiv 12.
3. *Păţania filosofului*, în PL, nr. 6, p. 5–6.

1927

4.*Un Hipolit modern*, în PL, II, nr. 5, p. 6–13.

1928

5. *Dar de Crăciun*, în PL, II, nr. 19–20, p. 8–11.

1935

6. *Ad bis millesimos Horatii natales*, Napoca (Cluj) VI, ID dec. MCMXXXV (1935).

1937

7. *V. Pârvan in memoriam*, elegie în limba latină, scrisă la 10 de ani de la moartea lui V. Pârvan, Cluj-Napoca.

www.cimec.ro

4. Publicistică

1920

1. *Grundtwig şi Universitatea ţărănească*, în „Înfrăţirea", Cluj, nr. 44, p. 2.
2. *Teorii comuniste în Antichitate*, în „Înfrăţirea", Cluj, I, nr. 24, p. 2–3.

1921

3. *Femeile în teatrul lui Euripide*, în LF, nr. 5, p. 189–192.

1925

4. *Democraţie şi cultură*, în SM, II, nr. 48–49, p. 838.

1926

5. *Alexandrinism*, în PL, I, nr. 22, p. 16–17.
6. *Aspecte din filosofia lui Socrate*, în PL, nr. 5, p. 14–19.
7. *Christian Schesaeus despre români*, în AIIA, 4, p. 448–449 .
8. *Constituţia lui Faleas din Halcedon*, în SM, III, nr. 12, p. 215.
9. *Caracteristica epopeelor homerice*, în PL, nr. 14, p. 115.
10 *Educaţia lui Cyrus* de Xenofon, în SM, nr. 14–15, p. 254–256.
11 *Eliade Rădulescu şi Aristofan*, în PL, nr. 11–12, p. 115.
12 *Eminescu şi anticii*, în CTC, VII, nr. 6–7, p. 93.
13. *Femeia în teatrul grec*, în PL, I, nr. 7, p. 10–12 şi nr. 9–10, p. 24–26.
14. *Insula soarelui* de Iambulos, în SM, nr. 21 şi 22, p. 399–400.
15. *Istoria sfântă: Utopia* lui Evemeros, în PL, I, nr. 8, p. 25.
16. *Omer şi opera sa*, în PL, nr. 11–12, p. 22–24.
17. *Socrate, Euripide şi Buda*, în PL, nr. 4, p. 12–14.
18. *Legile lui Platon*, în SM, nr. 10, p. 173–175.
19. *O revoluţie agrară în Lacedemona*, în SM, nr. 27 şi 28, p. 487–488.
20. *O utopie mascată „Egiptenii"* de Hecateu în SM, nr. 19, p. 351–353.
21. *Pentru „cultura clasică"*, în PL, nr. 3, p.15–17.
22. *Politica lui Aristotel*, în SM, nr. 11, p. 194–196.
23. *Reforma agrară a lui Tiberius Gracchus*, în SM, nr. 35–36, p. 576–578.
24. *Republica lui Platon*, în SM, nr. 9, p. 151–153.
25. *Statul universal al stoicului Zenon*, în SM, nr. 17, p. 313–314.
26. *Tănase*, în SM, III, 1926, nr. 4, p. 55–57.
27. *Utopia lui Hippodamos din Milet*, în SM, nr. 13, p. 240.

1927

28. *Bizantinism*, în PL, nr. 49–50, p. 561–563.
29. *Getica lui V. Pârvan*, în PL, nr. 4, p. 6–8.
30. *Începuturile esteticii la cei vechi*, în PL, I, nr. 7, p. 7–8.
31. *Teodor Metohitul*, în PL, nr. 2, p. 16–17.
32. *Cetatea fără suflet*, în SM, IV, nr. 3, p. 32.3
33. *Grundtwig, întemeietorul universităţilor populare în Danemarca*, în „Învăţătorul", Râmnicu-Vâlcea, nr. 2, p. 65–70.
34. *Eminescu şi clasicismul*, în PL, II, nr. 22, p.15.
35. *Istoricismul şi şcoala*, în SM, IV, nr. 21 şi 22, p. 263–264.
36. *Note în marginea unui „fapt divers"*, în SM, nr. 41–42–43, p. 492–493.
37. *Sat şi Oraş*, în SM, IV, nr. 5, p. 63.
38. *Tot despre rostul studiilor clasice*, în PL, II, nr. 8, p. 10–11.

www.cimec.ro

39. *Un străin recunoscător*, în SM, nr. 24, p. 12.
40. *Urbanism*, în SM, IV, nr. 44, p. 505–506.
41. *V. Pârvan–omul (necrolog)*, în PL, II, nr. 8, p. 3.

1928

42. *Despre arta de a conversa*, în SM, V, nr. 16–17, p. 295–299.
43. *Etica şi Politica*, în SM, nr. 18, p. 321–322.
44. *Hippolyte Adolphe Taine*, în SM, nr. 20, p. 358–359.
45. *Înapoi spre tradiţie*, în PL, III, nr. 3–4, p. 15. 20.
46. *Introducere la „Statul Atenian"*, în AISC, I, partea I, p. 54–64.
47. *Începuturile liricii greceşti*, în PL, III, nr. 2 şi 3, p. 24.
48. *Nicolaus Olahus*, în SM, V, nr. 4, p. 89.
49. *Nicolaus Olahus şi Erasm din Rotterdam*, în SM, nr. 5–8, p. 144–147.
50. *Nicolaus Olahus şi cultura elenă*, în SM, nr. 9, p. 176–178.
51. *Fr. W. Foerster şi democraţia*, în SM, V, nr. 12–13, p. 239–240.
52. *Înapoi spre tradiţie*, în PL, III, nr. 3–4, p. 15. 20.
53. *Raportul între două culturi*, în SM., nr. 11, p. 223–224.
54. *Răzbunarea lui Prelorenţios*, în PL, II, nr. 23, p. 9–11.
55. *Spirit şi humor*, în „Transilvania", Sibiu, LIX, nr. 10, p. 233.
56. *Studiile clasice şi democraţia*, în SM, nr. 6, p. 123.
57. *Tolstoi*, în SM, nr. 20, p. 358–359. 20. *Introducere la „Statul Atenian"*, în AISC, I, partea I, p. 54–6.
58. *Un proces feminist din Roma veacului al II-lea ante Christum*, în „Transilvania", Sibiu, LIX, nr. 11, p. 865–869.

1929

59. *Neoobscurantism*, în SM, VI, nr. 1–2, p. 6–7

1930

60. *Ovidiu şi soţia sa*, în DV, I, nr.1, p. 17–21.

1931

61. *La génèse des Bacchantes* d' Euripide, în „Acropole", Paris, VI, p. 98.

1932

62. *Moartea lui Pan*, în „Hyperion" , Cluj, I, p. 1–3.
63. *Începuturile esteticii la cei vechi*, în PL; I, nr. 7, p. 7–8.
64. *Teodor Metohitul*, în PL, nr. 2, p. 16–17, 41.

1933

65. *Eufemia din Fedon*, în RF, p. 406–409.

1934

66. *Broderie pe hlamida lui Anaxandros*, în *În memoria lui V. Pârvan*, Bucureşti, p. 46–52, şi în GR, II, p. 383.
67. *Ovidiu şi soţia sa*, în DV, I, nr.1, p. 17–21.

1939

68. *Dialog despre artă*, în „Symposion", Cluj, II, nr. 6, p. 337–350.
69. Lilia Nacu, *Maternitate*, în „Symposion", Cluj, nr. 4–5, p. 281–284.

www.cimec.ro

1941

70. *De la Miron Costin la Herodot*, în „Luceafărul", serie nouă, Sibiu, I, nr. 9, p. 318–320.

1943

71. *Masacrul lui Erasm*, în „Luceafărul", III, nr. 5, p. 192–193.
72. *Pentru clasicism*, Sibiu, Cartea Românească din Cluj, 20 p.
73. *Scara iubirii*, în „Transilvania", Sibiu, nr. 1, p. 33–34
74. *Raportul dintre cuvânt şi idee la Platon*, în „Camene", Bucureşti, I, nr. 1–2, p. 12.

1944

75. *Două mii patru sute de ani de la moartea lui Eschil*, în „Luceafărul", Sibiu, serie nouă, IV, nr. 8–9, p. 2.
76. *Ioannes Chrysostomus et Plato*, în RT, XXXIV, nr. 9–10, p. 404–417.

5. Recenzii

1927

1. *Chipuri şi scene din Bizanţ*, a lui C. N. Bănescu, în CTC, VIII, nr. 7–8, p. 123.
2. *Discuţii şi recenzii*, în SM, IV, nr. 23–24, p. 304–305.
3. *O carte preţioasă* (*Getica* lui V. Pârvan), în CTC, VIII, nr. 6, p. 109.

1928

4. *Doi umanişti români în sec. XVI*, de I. Lupaş, în SM, nr. 3, p. 89.

1931

5. *Două traduceri din Platon*, recenzie la traducerea *Statul lui Platon* (Partea a II-a, cărţile VI–X) de C. Vl. Bichigeanu, şi Platon, *Apologia, Kriton şi Euthiphron*, de C. Papacostea, în SM, VIII, nr. 2, p. 56–57.
6. *O travestire a Odiseei în româneşte*, recenzie la Homer, *Odiseea*, I–XII de C. Papacostea, Casa Şcoalelor, Bucureşti, în SM, VIII, nr. 8, p. 199–200.

1936

7. *Recenzie* la M. Pâslaru, *Valoarea scrierilor patristice* (R. Vâlcea, Tip. Cozia) şi la *Scrieri alese din operele sfântului Ciprian* (Bibl. Părinţilor Bisericeşti, nr. 1), în GR, IV, nr. 1, p. 613.
8. *Recenzie* la *Scrierile Părinţilor Apostolici* (vol. I), de Pr. Ioan Mihălcescu şi Pr. Matei Pâslaru, în GR, IV, nr. 1, p. 127–128.

Magdalena Indrieş
Universitatea din Oradea

www.cimec.ro

CRONICA SOCIETĂȚII DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA 2007–2008

În anul universitar 2007–2008, Societatea de Studii Clasice din România a ținut șapte ședințe de comunicări (din octombrie până în aprilie), la care s-a adăugat Adunarea Generală anuală desfășurată în cursul lunii mai 2008. Dacă în anii anteriori Societatea se transformase într-o tribună de la care își prezentau ultimele cercetări profesorii de la Catedra de filologie clasică a Universității din București, în anul 2007–2008 doar un singur cadru didactic de la amintita catedră (lector drd. Simona Nicolae) a mai susținut o conferință. Mai bine reprezentat a fost colectivul de teologie – filologie de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, cu două prezențe (lector drd. Iuliana Neacșu, asist. dr. Constantin Georgescu). Acestora li s-au alăturat colegi de la Facultatea de Istorie a Universității din București (prof. dr. Zoe Petre, drd. Ramiro Donciu), dar și unii istorici constănțeni (cercet. științific Livia Buzoianu, conf. dr. Maria Bărbulescu). Lista a fost închisă de un tânăr cercetător de la Institutul de Lingvistică, Victor Celac.

În aceste condiții era firesc ca domeniile acoperite de comunicările societății să fie filologia și istoria (arheologia). Au fost abordate subiecte de lexicologie latină (Iuliana Neacșu), greacă (Constantin Georgescu), de vocabular politic bizantin (Simona Nicolae), dar și de teoria literaturii (Zoe Petre), ori literatură comparată (Victor Celac). Panorama a fost completată de lucrări de arheologie greco-barbară (Livia Buzoianu, Maria Bărbulescu), ori de istorie romană (Ramiro Donciu).

Dincolo de varietatea subiectelor, s-a constatat și creșterea ponderii lucrărilor prezentate de tinerii cercetători (doctoranzi și chiar doctori) în comparație cu cele susținute de profesorii consacrați (cinci la doi). Pe de altă parte însă, contributorii provenind din capitală au continuat, cu o singură excepție, să monopolizeze conferințele societății. Cel mai trist este însă faptul că, pentru prima oară după o foarte lungă perioadă, în acest an universitar nu a mai fost invitat să vorbească nici un profesor străin.

Prezentăm în continuare lista comunicărilor susținute în anul academic 2007–2008:

1. 11 octombrie 2007, lector drd. Iuliana Neacșu, *Sapientia – termen polisemic.*
2. 8 noiembrie 2007, prof. dr. Zoe Petre, *Platon și Comedia.*
3. 13 decembrie 2007, asist. dr. Constantin Georgescu, *Ascultă să crezi.* Comentariu la 2.7 din *Apocalipsa lui Ioan.*

StCl XLV, 2009, București, p. 215–216

www.cimec.ro

4. 10 ianuarie 2008, lector drd. Simona Nicolae, *Aspecte privind vocabularul politic în textele parenetice bizantine.*
5. 14 februarie 2008, drd. Ramiro Donciu, *Spania în timpul împăratului Maxentius (anii 307–310).*
6. 13 martie 2008, cercet. şt. dr. Livia Buzoianu, conf. dr. Maria Bărbulescu, *Albeşti. Comentariu arheologic, istoric şi numismatic privind această aşezare din chora oraşului Callatis în sec. IV–III a. Chr.*
7. 10 aprilie 2008, cercet. şt. dr. Victor Celac, *De la Odiseu la Gelasinus. Despre dimensiunea intertextuală a comediilor plautine.*
8. 8 mai, Adunarea Generală a Societăţii de Studii Clasice.

Tudor Dinu
Universitatea din Bucureşti

www.cimec.ro

LA CONFÉRENCE ANNUELLE *EUROCLASSICA: CLASSICA ROMANO-DACICA*

(Bucarest – Constanța, 2008)

Cette année, c'est à la Roumanie qu'est revenu l'honneur d'être l'organisateur et l'hôte de la Conférence annuelle *Euroclassica*. Les travaux se sont déroulés entre le 25 et le 29 septembre, à Bucarest et à Constanța, cette dernière ville étant choisie en raison des nombreux vestiges antiques qui y sont conservés ou qui l'entourent).

Les participants étrangers, représentants officiels ou visiteurs, au nombre de 22, provenaient de 13 pays: Allemagne, Autriche, Belgique, Croatie, Danemark, Espagne, Grande-Bretagne, Macédoine, Pays-Bas, Portugal, Serbie, Suède, Suisse. Les participants roumains étaient, normalement, plus nombreux et comprenaient le comité de notre organisation nationale, Societatea de Studii Clasice din România, ainsi que beaucoup de professeurs de niveau universitaire et lycéal, des scientifiques, des doctorants, des étudiants en langues classiques et en histoire, des élèves.

La matinée du 26 septembre, dédiée aux communications scientifiques, a débuté par les brèves mais cordiales salutations adressées au participants par le professeur Alfred Reitermayer, président d'*Euroclassica*, par les vice-doyens des deux Facultés, de Langues Étrangères et d'Histoire, les professeurs Octavia Nedelcu et, respectivement, Ecaterina Lung, par le professeur Zoe Petre, ancien doyen de la Faculté d'Histoire, qui a d'ailleurs aimablement accepté d'être le modérateur de cette séance, et par la représentante de la Roumanie, le professeur Gabriela Creția.

Le contenu des lectures présentées avait été choisi de manière à offrir à nos hôtes des informations essentielles sur l'ancienne Dacie, préromaine et romaine, par les personnes les plus compétentes dans les domaines afférents. Ainsi, le dr. Crişan Muşeţeanu, directeur du Musée National d'Histoire, a évoqué les aspects les plus importants de la civilisation et de l'économie antiques au Bas-Danube, le dr. Lucia Marinescu, experte en histoire de l'art, a commenté les images de sculptures représentatives découvertes en territoire dacique, le prof. Alexandru Barnea, chef du Département d'Histoire Ancienne de l'Université de Bucarest, a fait le point des récentes recherches et de l'importance capitale, au niveau européen, du si spécial *Tropaeum Traiani*, le prof. Florica Bechet, chef du Département d'Études Classiques de la même Université, a rappelé le mode de vie dans les colonies grecques du Pont Gauche. Choisissant une autre perspective, le prof. Liviu Franga, vice-doyen de la Faculté de Langues Étrangères, a offert une analyse profonde et moderne de l'écriture de celui qui ne pouvait certainement pas être absent de ce Colloque, le poète Ovide.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 217–219

www.cimec.ro

L'après-midi du 26 septembre a été consacré à la visite du Musée National d'Histoire, où les participants ont pu examiner une riche collection d'inscriptions grecques et latines, ainsi que les métopes de la Colonne Trajane, séparées et exposées au niveau des yeux, mises en ordre de façon à illustrer clairement les péripéties des deux guerres daco-romaines et les minutieux détails d'équipement militaire, ou religieux, ou vestimentaire, qui font de ces hauts-reliefs un véritable film documentaire d'époque. Dans la Salle des Trésors ont pu être admirées des œuvres d'art, antiques et modernes, travaillées dans l'or dont la Dacie abondait.

La soirée s'est passée dans le riche cadre baroque de la Maison des Universitaires et dans l'atmosphère cordiale d'un cocktail offert par le Recteur de l'Université, le prof. Ioan Pânzaru (malheureusement, lui-même n'a pas pu y participer, vu qu'il représentait la Roumanie dans un Congrès sur le multilinguisme, à Paris).

Samedi, le 27 septembre, s'est déroulée, sous la conduite du président d'*Euroclassica*, le prof. Alfred Reitermayer, l'Assemblée Générale, réservée aux représentants officiels des pays-membres (enrichis d'une unité face à l'année passée, par l'élection, en unanimité, de la Serbie). Y ont été aussi invités quelques collègues roumains de l'enseignement pré-universitaire, parmi lesquels notre nouvelle inspectrice, Luminița Gheorghiu, qui a fait part de certains de ses projets, tels que des spectacles de théâtre latin soutenus par des élèves, destinés à diversifier les approches didactiques de l'Antiquité.

Après avoir parcouru en autocar le trajet Bucarest – Constanța et s'être reposés dans le confortable hôtel Ibis, les participants ont passé la matinée du dimanche 28 septembre au Musée d'Archéologie, dont ils ont pu admirer les riches collections sous l'excellent guidage du prof. Livia Buzoianu, de l'Université „Ovidius" de Constanța. La visite de la Mosaïque située à proximité du Musée a clos le périple tomitain, sans toutefois omettre les inévitables photographies devant la statue d'Ovide.

Déjeuner, puis trajet en autocar vers Adamclisi, où l'on visite *in situ* de la forme restauré du monument *Tropaeum Traiani*, érigé en 109 apr. J. Chr. en l'honneur de la victoire de Trajan sur les Daces, ainsi que le Musée afférant, dont les nombreuses métopes sont tout aussi évocatrices que celles de la Colonne. Les visiteurs, déjà avertis par l'exposé d'Alexandru Barnea présenté deux jours auparavant, ont bénéficié sur place de la compétence d'une autre spécialiste, la doctorante Adriana Panaite, dont la thèse porte sur un sujet concernant la même époque et région.

Le voyage de retour à Bucarest et les départs du lendemain, lundi 29 septembre, ont mis fin à cette rencontre qui, au dire de mes collègues, a atteint son but.

www.cimec.ro

Je tiens à remercier ici, encore une fois, mes collègues de la Faculté d'Histoire, qui ont gracieusement hébergé cette Conférence, étant donné que la Faculté de Langues Étrangères, en réparations, n'a pas pu le faire. Cette circonstance a fait que nous n'ayons pas réussi à montrer à nos collègues étrangers les vastes bibliothèques, classique et moderne, dont nous disposons.

La prestigieuse *Editura Humanitas* a bien voulu nous offrir les belles images, posters et invitations, qui ont servi à la propagation visuelle de cette rencontre. Nous lui en sommes reconnaissants.

Je remercie aussi le doctorant Emilian Ghiță, dont le dévouement et le soutien technique m'a considérablement allégé le travail d'organisation; de même, je remercie mes jeunes collègues classicistes, qui ont eu la gentillesse d'accueillir nos hôtes à l'aéroport.

Tout en regrettant le rythme un peu rapide des travaux, imposé par le manque de temps, tout en regrettant, aussi, la présence de la pluie, improbable à ce moment de l'année, qui a obscurci l'horizon bucarestois, j'adresse à tous les participants et à tous les membres *Euroclassica* l'invitation de (re)faire ce voyage, dans des conditions plus propices. *Utinam!*

Gabriela Creția
Université de Bucharest

www.cimec.ro

www.cimec.ro

ÉCHANGES CULTURELS EGÉE – MER NOIRE À L'ÉPOQUE GRECQUE : INSTRUMENTUM DOMESTIQUE & ACCULTURATION INDIGÈNE[*]

Colloque international
(Bucarest – Constanța, 30 septembre – 3 octobre, 2008)

Avec l'arrivée progressive des Grecs à partir du milieu du VIIe siècle av. J.-C., les régions pontiques ont commencé recevoir des céramiques fines à décor peint destinées à favoriser les premiers échanges avec l'aristocratie des populations locales, Thraces, Scythes, Colques, etc., mais très vite, l'installation permanente des Grecs sur les établissements de la côte va multiplier les besoins en objets d'usage quotidien de première nécessité, en tête desquels figurent les céramiques communes. Parmi celles-ci, la céramique grise tournée occupe une place de premier plan dans le domaine pontique. D'une part, elle a été immédiatement fabriquée sur place, les importations de poterie grise en provenance de la Grèce de l'Est n'occupant plus alors qu'une place secondaire dans le vaisselier des colons grecs ; d'autre part, elle a connu une diffusion rapide dans l'arrière-pays indigène, où des transferts technologiques vers l'artisanat autochtone sont perceptibles à des degrés divers et selon les régions.

Au cours des dernières décennies, les données de fouilles ainsi que les résultats de laboratoire ont fait sensiblement progresser nos connaissances sur ces modestes artefacts. Les premières ont surtout porté sur la découverte de restes d'ateliers, et notamment de fours, sur un certain nombre de sites de la mer Noire, échelonnés entre l'actuelle Dobroudja (Histria, Orgamè) et la Crimée (Chersonèse, Nymphaion...) en passant par le liman du Bug (Olbia). De leur côté, les analyses de laboratoire effectuées sur les trouvailles d'Histria ont permis de mesurer l'importance de cet artisanat colonial, ainsi que la variété de ses productions. Entretemps aussi, les données typologiques sur ces matériels se sont accumulées au fil de rapports de fouille dispersés et de quelques études régionales limitées.

Afin de mieux saisir cet artisanat colonial pontique sous ses différents aspects, il a paru opportun de récapituler les résultats des recherches récentes dans le cadre d'un colloque international rassemblant les spécialistes de ces matériels,

[*] Manifestation organisée par l'Institut d'Etudes Sud-Est Européennes, CNRS-Groupement de Recherche Européenne « Mer Noire », Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie de Constanța et l'Université de Bucarest – Faculté d'Histoire.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 221–224

www.cimec.ro

tant ceux de chacun des pays riverains concernés Bulgarie, Roumanie, Ukraine, Russie, Géorgie et Turquie que d'autres du domaine méditerranéen pour les comparaisons nécessaires.

En mer Noire, parallèlement à l'identification des centres de production avérés ou potentiels, c'est l'établissement, site par site, de répertoires systématiques de formes, qui s'impose comme la tâche la plus urgente pour appréhender les différents faciès régionaux du domaine pontique, ceux des fondations milésiennes primordiales du VIIe s. (Histria, Bérézan) pouvant différer sensiblement de ceux des établissements plus tardifs du VIe s. en fonction de l'origine des vagues successives d'immigrants et de la nature des relations entretenues avec l'élément autochtone. Pour ce qui est de l'établissement de répertoires de formes, il est clair qu'ils devraient déboucher à terme sur la publication d'un atlas récapitulatif inspiré du *Conspectus Formarum Terrae Sigillatae* et, si possible, sur l'ouverture d'une banque de données spécifique consultable sur Internet. En effet, seule une approche d'ensemble de ce type est à même de fournir un panorama exploitable pour les recherches comparatives.

Une fois les types de formes bien définis, il devrait être possible de mieux cerner les productions coloniales pontiques et, théoriquement, d'apprécier dans quelle mesure elles se rapprochent ou se distinguent des modèles originaux de leur mère-patrie de Grèce d'Asie. Or, comme les données concernant ces derniers demeurent à bien des égards parcellaires, on risque de se trouver alors dans un cas de figure où, par le biais conjugué des recherches typologiques et archéométriques sur des matériels de la périphérie du monde grec, on parvienne plus rapidement à se faire une idée des principaux archétypes reproduits ou importés et de les attribuer à leur cité ou contrée d'origine. C'est ainsi que les recherches archéométriques en cours ont déjà permis d'identifier sur quelques sites majeurs comme Bérézan, Olbia et Histria une série de formes grises d'origine milésienne, toujours importées, alors que les officines locales subvenaient déjà largement aux besoins des colons en modèles d'usage courant équivalents. Enfin, il est aujourd'hui avéré que, dans un certain nombre de cas, les fabrications coloniales ont elles-mêmes contribué, par le biais de transferts technologiques, à faire évoluer l'artisanat potier indigène, au point de donner lieu à des imitations plus ou moins fidèles ou réussies et ce, dès la fin de l'époque archaïque, ainsi que l'ont révélé récemment les analyses de laboratoire sur l'établissement géto-dace de Beidaud au nord d'Histria.

C'est dire si ces modestes céramiques grises de type grec du Pont-Euxin nécessiteraient une enquête d'ensemble, les données disponibles étant actuellement trop dispersées et fragmentaires et les voies d'approche insuffisamment exploitées. La tenue de ce colloque international rassemblant les spécialistes concernés des sites les plus représentatifs du domaine pontique, ainsi que des fouilleurs des

www.cimec.ro

principales cités d'Asie Mineure impliquées dans la colonisation grecque en mer Noire a permis de lancer l'idée d'une collecte générale de la documentation en vue de son analyse approfondie. A terme, celle-ci devrait fournir assurément une vision plus claire de la situation, tant sur les officines coloniales du Pont-Euxin et la diffusion régionale de leurs productions que sur la poursuite des importations résiduelles en provenance de Grèce de l'Est, et d'apprécier à cette occasion le degré d'acculturation des artisans-potiers autochtones, dont les premières données archéométriques à notre disposition suggèrent qu'ils ont dû acquérir assez rapidement le savoir-faire nécessaire pour reproduire les modèles grecs et les diffuser dans l'arrière-pays.

D'après les mots d'ouverture soutenus par prof. Nicolae Şerban Tanaşoca, directeur de l'Institut d'Etudes Sud-Est Européennes, et prof. Alexandru Barnea, Faculté d'Histoire – Université de Bucarest, les travaux du colloque ont débuté par deux communications introductives soutenues par V. Lungu, *Projet d'atlas des formes des céramiques grises du Pont-Euxin*, P. Dupont, *Problématique de la différenciation régionale des céramiques grises du Pont-Euxin : approche archéométrique.* Ensuite, les travaux du colloque ont été présentés au cadre de 4 sessions concernant les principales aires envisagées :

1. THRACE

J. Bouzek & L. Domaradzka, *La poterie grise thrace de Bulgarie : Pistiros et autres sites.*

A. Bozkova & D. Vasileva, *Un complexe de céramique grise de la vallée de l'Hébros et la question des voies commerciales entre les côtes pontique et égéenne et l'intérieur des terres thraces à l'époque classique.*

K. Nikov, *Archaic Grey Pottery from Apollonia (late 7th–6th century BC). Occurrence, Origin and Distribution in Thrace.*

2. DOBROUDJA

L. Buzoianu, *Les céramiques grises de Dobroudja.* Exposition au Musée de Constantza.

G. Juganaru, *Les céramiques grises de Babadag.*

S. Alinca, *Les céramiques de l'Age du Fer d'Orgamè.*

G. Simion, *La céramique grise fine de Celic Dere (VIe–Ve s. av. JC).*

3. PONT NORD

T. Samoilova & P. Ostapenko, *Grey-paste pottery of the ancient period from Tyras.*

Y. Il'ina, *Grey Ware from the Hellenistic Burials in Olbia. The Hermitage Collection.*

www.cimec.ro

V. Krapivina & M. Daragan, *The Problems of Comparative Analyses of Grey Ware from Forest-Steppe and Classical States of the North-West Black Sea Littoral in Early Iron Age.*

P. Guldager-Bilde, *(Pontic) Demetrios: a late Hellenistic manufacturer of Mouldmade bowls in Grey War.*

S. Handberg, *Grey wares from Chersonesos.*

V. Bylkova, *Grey Ware in Belozerskoe settlement (Lower Dnepr Region) of the 4th–3rd cent. BC.*

V. Kopylov & N. Andrianova, *La céramique grise des monuments du VIIe au premier tiers du IIIe s. avant notre ère à l'embouchure du fleuve Tanaïs.*

4. GRÈCE DE L'EST

C. Chabot-Aslan, *Archaic Gray Ware from Troia.*

S. Lagona & M. Frasca, *Ceramica grigia a Kymè.*

L. Danile, *Lemnian Grey Ware.*

Ce colloque a été également être l'occasion d'utiles comparaisons avec le monde colonial de Méditerranée occidentale par la participation de R.-M. Albanese, *La céramique grise en Sicile à l'époque archaïque.*

Au final, on devrait être en mesure d'appréhender avec le recul nécessaire le phénomène culturel de la céramique grise tournée de type grec en mer Noire dans sa globalité, c'est à dire pas seulement d'un point de vue pontique, ni même helléno-centrique.

Pierre Dupont
Responsable du GDRE « Mer Noire »
CNRS-UMR 5138
Maison de l'Orient, Lyon

Vasilica Lungu
L'Institut d'Étude Sud-Est Européennes
Académie Roumaine
Bucarest

www.cimec.ro

LES RELATIONS D'ÉCHANGE DE L'ESPACE ISTRO-PONTIQUE. INFLUENCES ET CONVERGENCES DANS L'ANTIQUITÉ[1]

Ateliers franco-roumains d'archéologie et de numismatique istro-pontiques Constanța, Musée d'Histoire Nationale & d'Archéologie (jeudi 2 octobre, 2008)

Répondant à un appel à projets de l'Ambassade de France à Bucarest, cette manifestation a réuni des chercheurs des deux pays dans le cadre du Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie de Constanța. Les participants français relevaient tous de deux Groupements de Recherche Européens du CNRS : le GDRE « Mer Noire » (responsable P. Dupont, Maison de l'Orient, Lyon) et le GDRE « Trouvailles monétaires » (responsable G. Depeyrot, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris).

Après un rappel bienvenu de C. Chera, directeur du musée, sur la coopération franco-roumaine dans le domaine de l'archéologie classique et de la numismatique antique et byzantine, les sessions archéologique et numismatique ont fait l'objet des communications suivantes :

1. P. Dupont & V. Lungu, *Les centres de fabrication des céramiques de type anatolien trouvées à Bérézan et Histria : résultats préliminaires.* Rapport sur l'identification de céramiques archaïques de type phrygien tardif et lydien parmi les trouvailles d'Histria et de Bérézan. Les analyses de laboratoire ont révélé une situation plus compliquée que prévue : d'une part, les productions lydiennes d'origine ne semblent guère avoir essaimé jusqu'en mer Noire, à une exception douteuse près ; d'autre part, elles semblent avoir fait l'objet d'imitations en divers points de la Grèce de l'Est et notamment en Eolide, un constat qu'il importera de confirmer à l'aide d'un échantillonnage supplémentaire de vases de grande série comme les lydia et aussi d'origine plus incertaine comme les cruches à décor peint du type « Black-on-Red » ou celles de tradition phrygienne.

2. A. Baralis, *Projet franco-roumain de survey archéologique de la nécropole et de la chôra d'Orgamè.* Après une campagne préparatoire à l'été 2008, un projet conjoint franco-roumain pluridisciplinaire d'étude de la nécropole et de la chôra

[1] Manifestation organisée avec le soutien financier de l'Ambassade de France à Bucarest, Service de Coopération et d'Action Culturelle, et du Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie de Constanța.

StCl XLV, 2009, București, p. 225–227

www.cimec.ro

d'Orgamè, combinant surveys, études géomorphologiques, prospections géophysiques, examens anthropologiques et analyses physico-chimiques, est en cours de montage en concertation avec M. Manucu-Adamesteanu, responsable en chef du site, et V. Lungu, responsable du secteur de la nécropole.

3. G. Depeyrot, *Les découvertes monétaires en Dobroudja: méthodes, enjeux et objets des études.* La publication récente d'études consacrées aux *Monnaies byzantines du musée de Constantza (Roumanie)* (2004), aux *monnaies autonomes d'Istros, Callatis et Tomis, Circulation et contexte* (2006), et aux *monnaies en Dobroudja de 270 à 498 (Scythie Mineure, Mésie Seconde)* (2006) a permis de mettre en évidence l'importance de la région pour l'étude de la circulation monétaire en Dobroudja. Cependant, alors que les principaux pays d'Europe (généralement situés hors de l'Empire romain) ont publié ou sont en train de publier des corpus de découvertes (série des « Fundmünzen » en Allemagne, Slovénie, Hongrie, Autriche, Pologne, Slovaquie, Pays-Bas, Luxembourg), un tel corpus fait encore défaut pour la Dobroudja.

4. E. Nicolae, *La formation de la Moldavie médiévale: la tradition face au dossier numismatique et archéologique.* Les découvertes numismatiques et archéologiques montrent que la Basse Moldavie a connu un remarquable essor économique au milieu du XIVe siècle, que les gouverneurs locaux ont manifesté une tendance séparatiste envers les khans de la Horde d'Or et ont fait frapper des monnaies en cuivre et en argent. Une intervention du khan Abdallah (1362–1369) à l'ouest du Dniestr a favorisé le succès de Bogdan dans le conflit avec la Hongrie. Les découvertes montrent aussi qu'en 1369 la Basse Moldavie s'est émancipée de la domination des khans.

5. F. Planet, *Imitations locales de monnaies antiques en mer Noire à l'époque hellénistique (IIe–Ier s. av. J.Chr.).* Dès le début de l'époque classique, les monnaies émises par les cités de Mer Noire sont imitées. Si l'ampleur de ce phénomène est limité et n'a rien de comparable avec celui observé à Thasos par exemple, il convient de noter qu'il est relativement généralisé et concerne la plupart des cités émettrices.

6. A. Vîlcu, *Les monnaies byzantines d'or conservées à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.* Présentation de la plus grande collection de monnaies byzantines de Roumanie. Il s'agit de 623 pièces byzantines frappées aux VIe–XIIIe siècles dont une partie seulement ont été découvertes en territoire roumain. Un lot important est formé de monnaies du VIe siècle, 158 exemplaires, dont quelques-uns de Dobroudja. A noter aussi 10 tétartèra d'un trésor découvert en 1939 dans les fouilles de la fortification romano-byzantine de Dinogetia (dép. de Tulcea). Il semble

www.cimec.ro

que ce trésor découvert a Dinogetia en 1939 ait été enterré au moment des attaques Petchenègues, d'avant 1053, et non pas pendant l'invasion des Ouzes de 1064/1065. Enfin, au sein d'un lot de 146 hyperpères de type Jean III Vatatzes, on remarque quatre pièces d'un trésor découvert a Silistra en 1936.

7. Emanuel Petac, Gabriel Talmaţchi, Virgil Ioniţă, *Le trésor des monnaies perses d'or trouvé á Argamum / Orgamé (Jurilovca, Capul Dolojman).* Ce trésor de 24 dariques des Ve–IVe s. av. J.Chr. est le résultat d'une mystérieuse fouille clandestine sur un tumulus de la nécropole. La découverte d'Argamum est peut-être le signe d'un soutien de la Perse à une alliance grecque anti-macédonienne, politique qui a pu englober éventuellement les régions ouest-pontiques, ou bien le montant de quelque transaction commerciale d'un Grec de la région avec l'armée Perse. On ne saurait exclure non plus un lien avec le Royaume odryse, peut-être encore allié aux Achéménides et financé par les Perses. Toutefois, son enfouissement date vraisemblablement de la période des conflits entre Philippe II, le Royaume odryse, l'énigmatique « Rex Histrianorum » et les Scythes d'Atéas.

Pierre Dupont
Responsable du GDRE « Mer Noire »
CNRS-UMR 5138
Maison de l'Orient, Lyon

Vasilica Lungu
L'Institut d'Étude Sud-Est Européennes
Académie Roumaine
Bucarest

www.cimec.ro

www.cimec.ro

LUCRĂRI RECENT APĂRUTE

Antic şi modern. In honorem Luciae Wald, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, 531 p.

Gică Băeştean, *Aprovizionarea cu apă în Dacia Romană*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2007, 242 p.

Florica Bechet, *Lexicologie semantică latină*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, 199 p.

Dorel Bondoc, Nicolae Gudea, *Castrul roman de la Răcari*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2009, 497 p.

Eugen Cizek, *Eutropius*, Bucureşti, Editura Paideia, 2008, 188 p.

Classica et Christiana, 3, 2008, serie iniţiată şi coordonată de Nelu Zugravu, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2008, 336 p.

Ioana Costa, *Textele antice şi transmiterea lor*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, 217 p.

Ion Horaţiu Crişan, *Medicina în Dacia*, Bucureşti, Editura Dacica, 2007, 263 p.

Ştefan Cucu, *Ecouri ale literaturii latine în spaţiul cultural european*, Bucureşti, Cartea Universitară, 2007, 306 p.

Dacia Augusti Provincia. Crearea provinciei. „Actele simpozionului desfăşurat în 13–14 octombrie 2006 la Muzeul Naţional de Istorie a României, Bucureşti", ed. E.S. Teodor, O. Ţentea, Târgovişte, Editura Cetatea de Scaun, 2006, 493 p.

Dionysiaca 2, Actele Seminarului Bacchic 2008, volum din seria Glaux, publicaţie a Institutului de Studii Clasice, anul II, nr. 2, coordonat de Florica Bechet, Editura Universităţii din Bucureşti, 2009, 173 p.

Ramiro Donciu, *Împăratul Maxenţiu şi victoria creştinismului*, Bucureşti, Editura Antet, Filipeştii de Târg, 2007, 215 p.

L'Eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Bucarest, Istituto Italiano di Cultura-Accademia Romena, 6–7 giugno 2007, a cura di Alberto Castaldini, Bucureşti, Istituto Italiano di Cultura, 2007, 263 p.

Carmen Fenechiu, *La notion de* ***numen*** *dans les textes littéraires et épigraphiques*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2008, 257 p.

Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis / Izvoarele istoriei creştinismului românesc, traduceri inedite din limba greacă şi latină de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Danca; selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe bibliografice, note şi comentarii, Nelu Zugravu, Iaşi, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 2008, 819 p.

Liviu Franga, *Clasic printre postmoderni*, Iaşi, Editura Princeps Edit, 2008, 426 p.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 229–230

www.cimec.ro

Theodor Georgescu, *Vocabularul culinar în greaca veche şi latină*, I. *Produse de patiserie*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, 366 p.

Historiae diuersitas. Festschrift für Vladimir Iliescu zum 80. Geburstag, hrsg. Vasile Lica und Decebal Nedu, Galaţi, Editura Academica, 2006, 300 p.

Ianua. Lumea greco-romană în studii şi articole. Coord. Ana-Cristina Halichias şi Maria-Luiza Dumitru-Oancea, Institutul de Studii Clasice, Editura Universităţii din Bucureşti, 2009, 389 p.

In honorem Gheorghe Popilian, ed. Dorel Bondoc, Craiova, Editura Aius Print Ed, 2006, 410 p.

In memoriam I. Fischer. Omagiul foştilor colegi şi discipoli. Coord. Lucia Wald şi Theodor Georgescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, 375 p.

Alexandru Madgearu, *Istoria militară a Daciei post-romane*, Târgovişte, Editura Cetatea de Scaun, 2008, 139 p.

Noua Studia Classica, II, coord. Liviu Franga, Bucureşti, Editura Paideia, 2007, 486 p.

Orgame-Argamum. A la recherche d'une colonie. Actes du Colloque International 40 ans de recherche archéologique à Orgamè-Argamum, Bucarest–Tulcea-Jurilovca, 3–5 octobre 2005, Bucureşti, Editions AGIR, 2006, 447 p.

Constantin C. Petolescu, *Contribuţii la istoria Daciei romane*, I, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, 351 p.

Philias charin. Mélanges à la mémoire de Niculae Conovici, édités par Alexandru Avram, Vasilica Lungu et Marian Neagu, in série „Culture et civilisation au Bas-Danube", XXV, Călăraşi, 2008, 227 p.

Ioan Piso, *et colab., Le Forum Vetus de Sarmisegetusa*, I, *L'Archéologie et l'épigraphie*, Bucureşti, Editura Academiei Române şi Diffusion de Boccard, 2006, 339 p.

Ovidiu Pop, *Niceta de Remesiana. Monografie*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, 232 p.

Seneca, *Epistole către Lucilius*, II, traducere, studiu introductiv, note, appendix şi indice, Ioana Costa, Iaşi, Editura Polirom, 2008, 295 p.

Dan Solcan, *La piété chèz Platon – une lecture conjuguée de L'Eutriphron de l'Apologie de Socrate*, Paris, L'Harmaton, collection „Ouverture philosophique", 2009, 282 p.

Studia Historiae et Religionis Daco-Romanae in honorem Silvii Sanie, ed. Lucreţiu Mihăilescu-Bîrliba, Octavian Bounegru, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, 448 p.

Alexandru Suceveanu, *Histria XIII. La basilique épiscopale*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, 236 p. şi LXXXII pl.

Alexandru Barnea
Universitatea din Bucureşti

www.cimec.ro

PROGRAMUL ÎNTÂLNIRILOR LUNARE ALE SOCIETĂȚII DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

Anul universitar 2008–2009*

9 octombrie 2008: Eugen Cizek, *Din nou despre polemica dintre Tacitus şi alţi istorici antici.*

13 noiembrie 2008: Raluca Grigoriu, *Parmenide: prologul poemului ca mit filosofic.*

11 decembrie 2008: Maria-Luiza Dumitru Oancea, *Antiospeţia în Odyseeia homerică.*

15 ianuarie 2009: Ion Carol Opriş, *Territorium Capidauense. Viaţă militară şi economică.*

12 februarie 2009: Emilian Gămureac, *Greci şi autohtoni în chora egipteană.*

12 martie 2009: Nelu Zugravu, *Un misogin al antichităţii târzii: Aurelius Victor.*

9 aprilie 2009: Liviu Stroia (coord.), Andrei Georgescu, Costin Cosoiu, Dan Bucur, *Clasice.ro pentru o bibliotecă multidisciplinară.*

19 mai 2009: Adunarea generală anuală şi de alegeri a Societăţii de Studii Clasice din România.

În urma alegerilor de la Adunarea generală din 19 mai 2009, Societatea de Studii Clasice din România are următoarea conducere:

Preşedinte: Alexandru Barnea

Vicepreşedinţi: Florica Bechet, Ioana Costa, Cristina Halichias

* Diversitatea preocupărilor şi a cercetărilor ştiinţifice prezentate şi dezbătute a rămas în continuare interesantă şi demnă de apreciat prin calitatea comunicărilor susţinute, în cea mai mare parte programate prin străduinţa regretatului preşedinte al Societăţii de Studii Clasice din România, profesorul Eugen Cizek. El a fost, aşa cum reiese ceva mai jos din programul expus, chiar deschizătorul seriei de comunicări din program, la care, curând după aceea, nu a mai putut participa.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 231–232

www.cimec.ro

Secretar general: Liviu Franga

Secretar general adjunct: Tudor Dinu

Trezorier: Maria-Luiza Dumitru-Oancea

Cenzori: Aurel Lupu, Doina Doroftei

Supleanți: Liviu Stroia, Zinca Ionescu

Alexandru Barnea
Universitatea din Bucureşti

www.cimec.ro

EDWARD CHAMPLIN, *Nerone*, trad. italiană, de Mario Carpitella, Editori Laterza, 2005, 414 p.

Eduard Champlin, profesor la Universitatea americană Harvard, a publicat în 2003, în Statele Unite ale Americii, chiar la Harvard, probabil cea mai recentă monografie consacrată lui Nero, desigur în limba engleză. Editura Laterza a imprimat în 2005 traducerea italiană a acestei cărţi. Nu am avut acces la varianta originară a manografiei. Observăm că în secolele al XIX-lea şi al XX-lea au apărut în Europa şi în diverse limbi, germană, italiană, franceză şi engleză diverse monografii consacrate lui Nero, unul dintre cei mai studiaţi împăraţi romani. Destul de voluminoasa carte a lui Eduard Champlin nu urmează ordinea cronologică a evenimentelor petrecute în cursul vieţii şi a domniei lui Nero. Cuprinde următoarele capitole, redate de noi în traducere românească: *Regele de ieri şi de mâine, Istorii şi istoria, Portretul artistului, Forţa mitului, Strălucitorul Apollo, Saturnalele, O casă unică, Triumful, Epilogul*, precum şi o *Notă asupra izvoarelor, Note, Bibliografie, Mulţumiri, Referinţe iconografice, Indice analitic*. Expunerea propriu-zisă este urmată de note foarte bogate şi erudite, precum şi de bibliografie etc.

Să observăm că, în primele capitole, autorul mărturiseşte că nu are pretenţia de a fi original. Şi într-adevăr nici nu este, deoarece reproduce, îndeobşte fără să citeze predecesorii lui europeni, fapte istorice şi consideraţii de multă vreme formulate sau analizate de aceştia. Numai Miriam Griffin, o savantă deosebit de importantă, este citată în notele cărţii, dar rar. Însă acesta este un defect al multor învăţaţi americani, care prezintă împrejurări istorice şi analizele acestora, înfăţişate anterior de europeni, ca mari descoperiri ale lor, adică ale americanilor. De altfel, în notele cărţii, prin excelenţă în primele capitole, nu se prea citează decât exegeţi anglo-saxoni. Rar sunt menţionati germani şi, mult mai rar, francezi şi italieni. Este însă adevărat că ulterior situaţia se echilibrează, cel puţin parţial, în favoarea europenilor. Este de asemenea adevărat că savantul american cunoaşte temeinic izvoarele literare antice, latineşti şi greceşti. Recurge şi la alte surse, epigrafice, arheologice, etc. Este oare el în primul rând arheolog? Desigur totuşi au existat întotdeauna şi admiratori ai lui Nero, care l-au considerat un erou, cum subliniază autorul cărţii.

Să observăm că dacă primele capitole sunt anoste, la sfârşit, mai ales cele hărăzite Saturnalelor, adică petrecerilor lui Nero, „casei lui", adică *domus aurea*, şi mai ales Triumfurilor acestuia, expunerea domnului Champlin se dovedeşte adesea interesantă. Este adevărat că *domus aurea* era un loc public sau un palat deschis mulţimii, locuinţă privată, dar şi a poporului roman (p. 267–268). În Triumful lui Nero, după inutile înfăţişări ale triumfurilor romane, urmează pagini în care se arată că triumful, subsecvent întoarcerii din Grecia, este precedat de altele mai mici, consecutive victoriilor repurtate asupra parţilor, vizitei lui Tiridate la Roma etc. (p. 277–293). În sfârşit, cu sagacitate, cercetătorul american reliefează că triumful propriu-zis, celebrat pe un parcurs care includea Neapolis, Antium, Alba (unde nu mai exista o cetate, ci doar o zonă populată de case de vacanţă ale romanilor bogaţi) şi Roma a constituit de fapt un *antitriumf* (p. 296), unde tradiţia romană se îmbina cu elemente greceşti şi se remarca prin teatralitatea lui (p. 298–299). Era un triumf de artist (p. 300), întrucât Nero era un artist prin vocaţia şi comportarea lui. Într-adevăr sursele literare au exagerat viciile şi laturile negative ale lui Nero, dar nu ni se pare că trebuie să-l reabilităm. Autorul american, care declară că nu o face însă în realitate, are tendinţa de a-l elogia excesiv pe ultimul Iulio-Claudian. Nero era, desigur, un artist, dar oare era talentat cu adevărat, cum afirmă exegetul american? (p. 303–304).

În sfârşit, bibliografia cărţii, deşi abundentă, comportă erori şi omisiuni grave. Dacă autorul acestor rânduri beneficiază de o citare exactă a mai multor cărţi şi articole, dedicate lui Nero, Mario

www.cimec.ro

Attilio Levi nu apare menţionat decât cu o lucrare relativ neimportantă. Nu este citată cartea fundamentală *Nerone e i suoi tempi* (Milano, 1949), ca şi alte exegeze însemnate ale acestui mare savant italian. Nu este consemnată nici cartea lui Gilbert-Picard, *Auguste et Néron. Le Secret de L'Empire* (Paris, Hachette, 1962), decât sub forma unei traduceri engleze apărute la New York în 1964. De asemenea, sunt ignorate contribuţiile lui Jean-Michel Croisille şi este total omisă cartea lui H. Schiller, *Geschichte des römischen Keiserreichs unter der Regierung des Nero* (Berlin, 1872), probabil cea mai voluminoasă sinteză consacrată lui Nero. De ce? Pentru că fusese publicată în secolul al XIX-lea?

În concluzie, cartea lui Edward Champlin nu este total lipsită de calităţi, însă nu poate fi considerată o capodoperă şi, firesţte, cea mai bună monografie despre Nero. Este, poate, dacă nu suntem prea severi cu autorul ei, chiar cea mai slabă sinteză referitoare la Nero.

Eugen Cizek

EUGEN CIZEK, *Eutropius*, Bucureşti, Editura Paideia, 2008, 188 p.

Profesorul Eugen Cizek (1930–1988), plecat nu de mult în lumea în care poate va avea fericirea să întâlnească pe unii din eroii operelor sale (vezi bibliografia autorului, p. 178–179), ne-a dăruit din nou în anul ce abia s-a scurs această valoroasă sinteză, apărută postum.

Într-un concis *Cuvânt-înainte,* autorul încearcă să-şi *justifice* motivarea scrierii cărţii („Eutropius n-a fost un mare scriitor, cum recunoaşte el însuşi. Dar el constituie un izvor de bază pentru reconstituirea sfârşitului Războaielor Dacice şi mai ales pentru colonizarea romană şi implicaţiile ei, care exclud retragerea populaţiei romanizate din Dacia Traiană, sub Aurelian, în pofida unor aserţiuni ambigue enunţate de Eutropius, de altfel contrazise de o mărturie formulată anterior de el însuşi"); totuşi opera lui Eutropius este importantă pentru numeroase alte informaţii, unele de amănunt sau chiar unice, privind istoria romană şi în general civilizaţia romană.

Introducerea (p. 13 şi urm.) ne face mai întâi pe scurt o prezentare a problematicii istoriografiei romane. În următoarele două pagini se opreşte asupra istoriografiei în secolul al IV-lea.

Prima incursiune amplă a autorului priveşte *Viaţa şi opera lui Eutropius* (p. 14–54). Numele istoricului era *Flauius Eutropius* (*praenomen*-ul necunoscut, dar poate să fi fost totuşi *Titus,* asocierea dintre acesta şi gentiliciul Flavius sugerând astfel primirea cetăţeniei romane în epoca Flaviilor). Pentru vechimea neamului său pledează şi faptul că era senator, *uir clarissimus*; altfel, *cognomen*-ul Eutropius este grecesc, întâlnit chiar şi în epoca târzie.

Eutropius a fost un important personaj din anturajul mai multor împăraţi romani. S-a numărat astfel printre *comites* (însoţitorii) împăratului Iulian (Apostatul) în campania contra perşilor, în care împăratul şi-a aflat sfârşitul (anul 363; vezi în această privinţă informaţiile lăsate de Ammianus Marcellinus, şi el participant la război). Studiul concis al autorului strânge în continuare datele esenţiale asupra personalităţii publice a lui Eutropius. Cariera lui se desfăşoară în continuare pe timpul împăratului Valens; a fost *magister memoriae*, şef al arhivei imperiale, dar a deţinut şi funcţia de *proconsul* al Asiei, în anul 370. După o perioadă de eclipsă, cauzată de iritarea împăratului Valens faţă de unele observaţii, de altfel foarte subtile, la adresa regimului imperial, Eutropius revine printre marile personalităţi politice: *praefectus praetorio* pentru Illyricum în 380–381, consul în 387 (asociat al împăratului Valentinian al II-lea); cariera lui a continuat după toate probabilităţile şi în timpul împăratului Theodosius.

Scrierea lui Eutropius se intitulează *Breuiarium ab Urbe condita,* denumită uneori şi *Breuiarium historiae Romanae,* fiind împărţită în 10 cărţi, iar acestea în capitole. Menirea cărţii era de a fi un

www.cimec.ro

manual, destinat casei imperiale şi curţii; dar stilul clar şi concis a făcut-o accesibilă, asigurându-i popularitatea şi preferinţa cititorilor. În româneşte a cunoscut două importante traduceri: cea a lui G. Popa Lisseanu (Bucureşti, [3]1923) şi cea a lui Gh. Şerban (Brăila, 1997) (din aceasta din urmă citează adesea şi Eugen Cizek, uneori nuamţând mai bine expresia istoricului antic).

Intenţia autorului, expusă în încheierea epitomei, de a scrie o operă mai amplă şi mai valoroasă, nu şi-a dus-o la îndeplinire. De altfel, spre amurgul vieţii sale, Eutropius va fi aflat de apariţia unui nume nou, dintre cele mari, în istoriografia romană: *Ammianus Marcellinus,* care îşi inaugura *Res gestae* cu prezentarea epocii lui Nerva şi Traian. Atât de mare a fost impactul acestei apariţii, încât seria de biografii imperiale cunoscută sub numele de *Historia Augusta,* realizate tot către sfârşitul secolului al IV-lea, începe abia cu Hadrian.

În continuare, în maniera concisă caracteristică, autorul ne prezintă izvoarele *Breviarium*-ului dintre care remarcăm, pentru începuturile Romei şi epoca „republicană", istoria lui Titus Livius, *Ab Urbe condita,* iar pentru primul secol al Imperiului, o sursă importantă au fost *Vieţile celor 12 Cezari* de Suetonius.

Opera lui Eutropius s-a păstrat, datorită accesibilităţii sale, într-un număr important de manuscrise; ediţia Teubner (1979) înregistrează nu mai puţin de 24. Cu unele diferenţe între ele, textul a fost restabilit de filologi, între altele, şi prin compararea cu unele variante greceşti.

Mai remarcăm în acest capitol trecerea în revistă, destul de amplă, a istoriei romane, la care procedează autorul, urmând îndeaproape *Breviarium* lui Eutropius: regii Romei; politica internă a Romei din vremea Republicii; războaiele Romei republicane; marile personalităţi romane – cu observaţii precise, adesea critice, la adresa istoricului antic (unele se referă la preluarea / transmiterea de cifre, date sau evenimente inexacte).

Cap. III. *Ideile lui Eutropius* debutează cu afirmaţia: „Desigur, ideile, punctele de vedere personale, nu abundă în opera lui Eutropius. Care lasă uneori impresia că asemenea idei nici nu existau în Breviariu. Totuşi, ele pot fi degajate, chiar dacă adesea ele sunt discret exprimate, eventual aproape subînţelese". E. Cizek reţine mai întâi patriotismul roman al istoricului; acesta judecă evenimentele istorice ale trecutului ca om al epocii sale; idealul „monarhic" al lui Eutropius (bun militar: *uir militaris*, bun cetăţean: *ciuilis*, acesta din urmă prilejuieşte autorului o lungă incursiune în legătură cu termenul *ciuilitas*); atitudinea lui Eutropius (scriitor păgân) faţă de creştinism (curent religios în ascensiune, dar aproape „neobservat" de Eutropius).

Cap. IV. *Continuitatea daco-romană* (p. 71–103) prilejuieşte autorului o amplă investigaţie în legătură cu informaiile furnizate de Eutropius despre daci şi războiul împăratului Traian pentru cucerirea Daciei. Trecând peste amănunte, remarcăm totuşi ambiguitatea autorului nostru faţă de aberanta variantă cu *uires* (vezi pasajul din ediţia Teubner, 8, 6: *Dacia... uiris fuerat exhausta*), formă preferată de traducătorul Gh. Şerban, evident pentru a evita dilema generată de diminuarea drastică a populaţiei masculine (*uiri*), ca urmare a războiului.

Pentru susţinerea ideii continuităţii, autorul compară datele izvoarelor narative cu cele epigrafice (dar într-o măsură insuficientă) şi arheologice (Columna lui Traian şi chiar datele arheologiei de teren). Cu totul excepţională este informaţia oferită de Eutropius despre colonizarea Daciei pe timpul lui Traian, cu elemente aduse *ex toto Orbe Romano*, ca şi reţinerea faptului că, abia după un deceniu de la cucerirea Daciei, romanizarea făcuse progrese remarcabile (din acest motiv, împăratul Hadrian, îndată după primirea domniei, după ce ajunge la Dunăre, renunţă la ideea de a părăsi Dacia, *ne multi ciues Romani barbaris traderentur*).

În alt loc, în legătură cu sfârşitul stăpânirii romane în Dacia, autorul este obsedat, ca întreaga istoriografie românească din secolul trecut, de amănuntele aşa-zisei „retrageri aureliene"; în legătură cu momentul când s-a petrecut, autorul adaugă: „Totuşi, retragerea din Dacia Traiană a fost consemnată şi de alţi scriitori antici şi bizantini, care o atribuie fie lui Aurelian, fie lui Gallienus, fie ambilor" (p. 89). Mai concret, urmărind izvoarele din secolul al IV-lea, reţinem că Sextus Aurelius Victor afirmă că

www.cimec.ro

Dacia a fost pierdută pe timpul lui Gallienus (idee întâlnită mai târziu la Orosius şi Iordanes); Eutropius, urmat de Rufius Festus, afirmă că Dacia a fost pierdută în timpul lui Gallienus, dar Aurelian a retras populaţia şi armata; numai *Historia Augusta* pune acest eveniment exclusiv pe timpul lui Aurelian. În realitate, pierderea Daciei s-a petrecut pe timpul lui Gallienus, către sfârşitul domniei acestuia (în anul 267, cum am arătat în mai multe contribuţii; opinie pe care autorul cărţii o expediază într-o notă confuză; p. 96, n. 25); este prin urmare îndoielnic că împăratul Aurelian a procedat şi la retragerea populaţiei, renunţând *de iure* la fosta provincie şi procedând la crearea la sud de Dunăre a unei noi provincii, *Dacia sua,* unde a fost aşezată armata (majoritatea trupelor se aflau deja la sud de Dunăre, participând încă din vremea lui Gallienus la războiul împotriva „sciţilor") şi o parte din populaţia refugiată. Dar orice discuţie în legătură cu ascunzişurile expresiei *amisa Dacia* este sterilă (vezi spre comparaţie o inscripţie funerară din Italia consemnată în *Année épigraphique*, 1992, 623, menţionând pierderea unei mame şi a trei copii de către un nefericit soţ şi părinte: *post amissos pater infelicissimus u(iuus) f(ecit)*); cât priveşte continuitatea romanităţii la nordul Dunării în Antichitatea târzie, aceasta este suficient demonstrată de izvoare, îndeosebi de cele arheologice (asupra cărora se apleacă, în trecere, şi prof. E. Cizek).

Filolog reputat şi istoric al literaturii latine, autorul cărţii se opreşte în continuare asupra altor trei probleme, pe care le menţionăm în trecere: V. *Strategia literară a lui Eutropius* (p. 103 şi urm.); VI. *Tehnica de compoziţie* (p. 141 şi urm.; vezi pentru început: „Pe de o parte o cronică „analistică" continuă abreviată, pe de alta o serie, de altfel de asemenea riguroasă din punct de vedere cronologic, de biografii epitomate"); VII. *Scriitura şi receptarea* (p. 161 şi urm.; E. Cizek remarcă adeziunea lui Eutropius la cel de-al treilea clasicism).

În sfârşit, încheiem această scurtă prezentare a ultimei cărţi a ilustrului profesor şi om de ştiinţă Eugen Cizek cu concluzia din finalul operei: „Prin urmare, Eutropius se revelă ca interesant pentru noi. Cu toate scăderile de care dă dovadă şi pe care într-un fel le mărturisea el însuşi, această simplitate, această sobrietate lingvistică, precum şi materialul de informaţii istorice, oferit de Eutropius, asigură *Breviarium*-ului şi autorului acestuia perenitatea şi legitimează interesul pe care trebuie să-i învedereze orice cititor român ca şi străin al textului epitomei".

Constantin C. Petolescu

PHILIPPE MONBRUN, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Presses Universitaires de Rennes, 2007, 346 p.

În ciuda amplorii bibliografiei consacrate diverselor aspecte ale apollinicului în lumea greco-romană, încercările de a le articula într-o viziune unificatoare au rămas surprinzător de rare, dincolo de capitolele repartizate lui Apollo în sintezele privind religia greacă, de la Farnell, Nillson, Otto până la Burkert; mai mult, figura lui Apollo a părut să fie ocolită de Şcoala antropologică franceză până la lucrarea inovatoare a lui M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec* (1998), care a pus capăt în mod magistral acestei tăceri, fără a putea spera să acopere întreaga paletă de probleme pe care le ridică studiul lui Apollo.

În acest context, Philippe Monbrun îşi propune să desluşească „fiinţa profundă" a zeului, reluând un concept avansat de Marie Delcourt: substratul care îi conferă identitate lui Apollo, un soi de pivot semantic în jurul căruia se grupează de manieră coerentă ipostazele zeului, modurile sale specifice de acţiune, bestiarul său. După cum vom vedea, identitatea de adâncime a lui Apollo este

www.cimec.ro

identificată de Monbrun la conjuncţia domeniilor lyrei şi arcului[1]. Dacă cititorul va sesiza o mai mare atenţie acordată domeniului lyrei, aceasta se datorează şi ariei de studiu a autorului recenziei.

Corpul lucrării se deschide cu un scurt *Instrumentarium*, binevenit celor nefamiliarizaţi cu tipologia arcului şi a cordofonelor de tipul lyrei. Prima parte a lucrării, intitulată *Les instruments de l'archer: le dieu archer est le dieu musicien* investighează într-un cadru larg relaţia dintre lyră şi arc, semnalată încă de W.F. Otto şi reluată de alţi autori, dar căreia Monbrun îi consacră prima investigaţie ce poate emite pretenţii de exhaustivitate. În centrul celui dintâi capitol, *L'arc et la lyre: une parenté très étroite en pays grec*, stă cunoscuta comparaţie homerică care îl aseamănă pe Odysseus pregătindu-şi marele arc pentru proba în faţa pretendenţilor unui aed ce îşi înstrunează *phorminx*-ul (Od. XXI, 406–411). Pornind de aici, Monbrun analizează vocabularul mişcărilor arcaşului, care se relevă la nivelul întregului corpus homeric mult mai precis decât a fost tratat de către traducători, apoi morfologia arcurilor descrise de epopee (în principal, cel al lui Odysseus şi cel al lui Pandaros, Il. IV, 105–111). Concluzia autorului, bazată pe confruntarea acestora cu cele câteva exemplare de arcuri compozite atestate în mediu hitit şi egiptean, este că arcurile homerice intră la rândul lor în categoria arcurilor reflexe compozite, a căror trăsătură definitorie (inversarea curburii în momentul încordării) este desemnată prin epitetul *palintonos*. Deplasându-şi atenţia în continuare asupra morfologiei lyrelor, Monbrun explicitează comparaţia homerică pe mai multe nivele: corzile lyrei respectiv cea a arcului sunt confecţionate din aceleaşi materiale, sunt supuse unor tratamente similare şi implică gesturi analoge (sunetul arcului bine încordat menţionat de epopee vs *pizzicato*-ul instrumentului bine acordat). Reciproca comparaţiei homerice, am putea spune, este identificată în imaginarul poeziei lui Pindar, unde poetul devine un arcaş ale cărui imnuri, proiectate asemenea unor săgeţi, merg direct la ţintă; mai mult, Monbrun observă că acest vocabular „balistic" s-a perpetuat în limbajul de specialitate al teoreticienilor muzicali antici şi chiar în cel al muzicienilor contemporani – în opinia noastră, acest comentariu textual constituie o parte forte a capitolului şi, în general, a lucrării de faţă. Încercând identifice originea acestor afinităţi între arc şi lyră în spaţiul grec, autorul se întoarce spre spaţiul comun prin care vor fi pătruns în lumea greaca arcul reflex şi kithara, Creta. Monbrun adoptă teza unei patrunderi timpurii a arcului reflex în Creta şi a supravieţurii acestuia de-a lungul „epocii întunecate", reţinând predilecţia cretanilor pentru arc atestată de surse ulterioare, de la Homer la Pausanias. Acelaşi traseu de difuziune guvernează apariţia kitharelor în spaţiul grec, atestate într-o variantă timpurie în mediu minoic şi micenian; în trecere, Monbrun sugerează că aceste exemplare s-ar afla la originea instrumentelor documentate în Grecia arhaică. În această ecuaţie este invocat palmierul-curmal (*phoinix*), cultură de origine orientală importată fără succes în Grecia continentală, dar răspândită în Creta; or acesta joacă un rol special în cultul delian al lui Apollo, iar asocierea cu fiii Letonei revine şi în cadrul altor sanctuare. Autorul abordează posibilitatea ca palmierul să fi constituit materia primă pentru arcurile cretane, punând în legătură cu palintonia arcului trăsăturile cu care este investit

[1] Lucrarea de faţă reia într-o formă remaniată textul tezei de doctorat susţinută de autor în 2003 la Universitatea Rennes 2, sub conducerea lui Pierre Brulé; unele aspecte din problematica lucrării au făcut, sub o formă mai dezvoltată, obiectul unor articole separate ce vor interesa pe cititorul dornic să aprofundeze ipotezele avansate de Monbrun: *Artémis et le palmier-dattier*, în „Pallas". Revue d'Études Antiques, XXXV (1989), p. 69–93; *Apollon: de l'arc à la lyre* în P. Brulé şi Chr. Vendries (coord.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes du colloque des 16, 17 et 18 décembre 1999 (Rennes et Lorient), Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 59–96; *Apollon, le scorpion et le frêne à Claros* în *Kernos* 16 (2003), p. 143–170; *La notion de retournement et l'agôn musical entre Apollon et Marsyas chez le Ps.-Apollodore: interprétation d'un mythe*, în „Kernos", 18 (2005), p. 269–289; *Les gestes de l'archer et du cithariste: des „corps à corps" apolliniens où l'esprit prend le relais*, în L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (coord.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 329–346; *La chouette-hoplite d'Athéna et la Crète des archers: les „dessous" d'une allergie réciproque* în „Revue des Études Anciennes", tome 109 n° 2 (déc. 2007), p. 559–581.

www.cimec.ro

palmierul în sursele greceşti (robusteţea, talia dreaptă şi mai ales capacitatea de a se curba în sensul opus, *anapalin*, unei forţe aplicate – proprietate niciodată confirmată de botanica modernă). Cât despre kithare, Monbrun aduce în discuţie cu prudenţă două instrumente puţin cunoscute (*phoinix/ lyrophoinix* şi *spadix*) puse de unele surse în legătură cu palmierul.

De la bun început, ne-am fi dorit ca preponderenţa acordată arcului reflex de-a lungul lucrării să fie mai justificată de o manieră mai elaborată; textul sugerează că acesta tip ar fi avut preponderenţă începând din Grecia arhaică, dar marea parte a bibliografiei bogate (şi necitate de Monbrun) consacrate armamentului grecesc aruncă indoieli asupra acestei generalizări; iconografia rămâne în egală măsură neconcludentă în ceea ce priveşte preferinţa apollinică pentru un anumit tip de arc. Apoi, un argument pentru uzul palmierului în fabricarea arcurilor greceşti care porneşte de la *pourquoi pas?* pentru a face în cele din urmă apel la texte antice ce vorbesc în chip explicit de tehnici ethiopiene şi arabe ni se pare neconvingător. În final, poate că acest excurs nu era necesar pentru a pune în legătură palintonia arcului şi a lyrei cu mişcarea paradoxala a palmierului.

Două capitole sunt consacrate aprofundării relaţiei dintre arc şi instrumentul muzical cu coarde, apreciate de autor ca *une parenté universelle*. În esenţă, afinităţile constatate în textul homeric şi pindaric nu ţin doar de spaţiul grec, ci constituie un fapt atestat antropologic în cadrul unor societăţi fără nici o legătură cu Mediterana antică: fapt datorat realei origini comune a arcului cu sageti şi a cordofonelor în aşa-numitul arc muzical, instrument primitiv ce supravieţuieşte în Africa, America, Oceania, Asia şi chiar în zone restrânse din Europa. Intrat de mai bine de optzeci de ani în vizorul etnomuzicologilor, arcul muzical explică existenţa unei dimensiuni sonore inerente tirului cu arcul. Discursul erudit al lui Monbrun se organizează pe două direcţii: pe de o parte, depistarea de analogii la „cântul corzii" arcului lui Odysseus (în arta arcaşilor japonezi, *kyudo*, la indienii sioux etc.), pe de altă parte, cele câteva posibile atestări ale uzului muzical al arcului în mediu galic, scitic şi persan.

Fundamentele acestei înrudiri fac obiectul celui de-al treilea capitol al lucrarii, subintitulat *Des instruments palintropes aux mains de spécialistes*. Pornind de la fr. 51 D.-K. al lui Heraclit, Monbrun defineşte palintropia ca îmbinare armonioasă a forţelor opuse şi o introduce ca principiu morfologic şi de funcţionare a arcului, respectiv a lyrei. Evidentă în cazul arcului reflex (deşi Monbrun nu dovedeşte că Heraclit ar fi vizat vreun tip de arc în mod special), verosimilă în cazul lyrei, palintropia implică raporturi complexe de forţe şi contraforţe maniabile numai de către specialişti. Miza celor două instrumente fiind astfel formulată, Monbrun declină palintropia apollinică la nivelul comportamentelor specializate ale arcaşului/kitharistului, respectiv constructorului de arcuri/ lutierului: o abordare inovatoare care nu păcătuieşte decât prin câteva generalizări discutabile. De pildă, gesturile simultane şi antitetice ale mâinilor arcaşului ce-şi armează arcul sunt puse în paralel cu mişcările complexe ale kitharistului (opoziţia *psalmos* vs *kitharismos meta plektrou*: mâna stângă, liberă, ciupeşte ori blochează corzile, dreapta loveşte cu plectrul) şi apoi integrate într-o discuţie mai largă a polarităţii stâng/drept în mentalul grec. Desigur, orice abordare de acest tip deschide cutia muzicală a Pandorei, întrucât tehnica instrumentală a kitharistilor profesionişti pune probleme deosebit de spinoase; aserţiunile categorice bazate doar pe documentaţia iconografică rămân mai degrabă riscante (de pildă, comparaţia mâinii imobile a arcaşului după lansarea săgeţii cu aparenta imobilitate a mâinii înarmate cu plectrul a kitharozilor în reprezentările Pictorului de la Berlin).

Această *puissance de retournement* desemnată drept numitor comun al arcului şi lyrei înscrie cele două instrumente în arie *metis*, astfel cum a fost ea definită în studiul lui Vernant şi Detienne. Monbrun oferă o paradigmă complexă a acestui aspect al instrumentelor apollinice: mai întâi, mitul întrecerii dintre Apollo şi Marsyas, în varianta lui Ps.-Apollodoros (Apollo îl învinge pe satyr întorcându-şi kithara pe dos), apoi inventarea lyrei în primul imn homeric către Hermes, context în care Monbrun plasează lyra în centrul vicleşugului tânărului zeu şi operează o apropiere sugestivă cu fabula esopică a cursei dintre ţestoasă şi iepure (Aesop. 173). Seria mitică a metidei „lyrice" se închide cu Orfeu, al cărui instrument capătă, în interpretarea autorului, valoarea unui mijloc magic de întoarcere din Hades şi de contracarare a puterii, în egală măsură magice, a cântecului sirenelor.

La nivel general, înscrierea categorică a lyrei în domeniul metidei constituie un câştig cert al investigaţiei lui Monbrun; când însă vine vorba de dosarele individuale, luate în calcul de autor, apar

www.cimec.ro

anumite incoerenţe în tratarea miturilor, pe care nu le risipeşte lectura articolului mai detaliat consacrat de autor întrecerii Apollo–Marsyas. Interpretarea autorului se bazează în bună parte pe concluziile unui flamboaiant articol al lui J. Svenbro (*„Ton luth, a quoi bon?" La lyre et la pierre tombale das la pensée grecque*, în Metis 7, 1992), care investighează cel dintâi această *conduite de retournement* a lyrei identificată încă din modul ei de construcţie şi care s-ar situa într-un raport de opoziţie şi complementaritate cu piatra de mormânt. Asemeni lui Svenbro, Monbrun nu ia în discuţie decât varianta lui Ps.-Apollodoros, pe care nu o relaţionează cu versiunea mult mai timpuriu atestată a recursului lui Apollo la cântul vocal; în schimb, comentând că *au Ve siècle avant J.-Chr., la cité démocratique d'Athènes défend la primauté du choeur civique, du chant et du logos, menacée par l'aulos et la musique de virtuose qu'il représente*, Monbrun nu sesizează poziţia lui Marsyas în jocurile ideologice ale Athenei clasice, câtă vreme un examen al surselor contemporane de care dispunem indică opusul afirmaţiei sale: virtuozii Noii Muzici atheniene sunt produsul democraţiei iar criticile la adresa lor, capitalizate pe plan mitic de Marsyas, vin din direcţia personajelor de orientare conservatoare, oligahică, filospartană ş.a.m.d. – teză documentată de studiile substanţiale ale lui E. Csapo ori R. Wallace (publicate în volumul editat P. Murray şi P. Wilson, *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*). Problematică rămâne şi abordarea mitului lui Orfeu, pe urmele lui Svenbro: un examen mai îndeaproape al surselor arată că nu instrumentul, ci vocea sa (ori cântul său, ca întreg) este de obicei investit cu puterea de a inversa drumul unidirecţional spre Hades (de pildă, Eur. *Iph. Aul.* 1211–1215 sau Aesch. *Agam.* 1629–1630); sporadica menţionare a instrumentului propriu-zis constituie doar o figură de stil sau o modificare de accent de care se face responsabilă ascensiunea kitharisticii de virtuozitate, din epoca clasică? În sfârşit, atenta distincţie între lyră şi kithară, operată mai înainte în încercarea de a identifica în Creta un punct comun de difuziune al instrumentelor lui Apollo este ignorată în analiza miturilor, autorul invocând carapacea inversată a lyrei alături de kitharele reprezentate de ceramografi. Iată câteva minusuri pe care o analiză mai nuanţată se cuvine să le ia în calcul.

Monbrun comută apoi asupra capacităţii de răsturnare a situaţiei proprie arcului în imaginarul grec; dispreţului suveran al războinicului grec faţă de arc, comentat pe larg de lucrările care ating acest domeniu, autorul îi opune eficienţa sa *de facto* (apelând la scrierile hippocratice) şi capacitatea de a apăra trupele hoplitice investite cu prestigiu, fapt acceptat cu precădere de sursele clasice (*e.g.* sucesul arcaşilor şi peltaştilor athenieni la Sphakteria contra hopliţilor spartani), eficienţă care se revendică în egală măsură de la *metis*. După formularea lui P. Vidal-Naquet, Antichitatea greacă a cunoscut imaginea predominantă a unui *arc-moins* temperată de cea a unui *arc-plus*. Or, Monbrun afrontează aceastei opoziţii ambivalenţa modurilor de acţiune ale lui Apollo: arcaş infailibil, aducător de *loimos*, dar în egală măsură tămăduitor şi aducătorul unei morţi fără suferinţă, prin *săgeţile dulci* (Od. XV, 411) – aspect puţin cercetat, pe care Monbrun îl explică prin analogie cu comportamentul animalelor săgetate observat de arcaşi. Revenind asupra incluziunii arcului în aria metidei, autorul constată afinitatea cu mecanismele bazate pe roţi/scripeţi pe care o consacră epitetele ce insistă asupra curburii arcului, precum şi relaţia arcului cu ramura de palmier ca însemn al atletului învingător, la Plutarh.

O a doua secţiune a acestui bogat capitol este dedicată demonstrării caracterului specializat al uzului arcului şi lyrei. De la bun început, trebuie spus că argumentaţia lui Monbrun trebuie să suplinească într-un fel penuria de documentaţie în mediu grecesc: rămâne cititorului să decidă dacă analogiile propuse de autor sunt relevante. Discutând despre fabricarea arcului, Monbrun nu se poate baza decât pe documente de epocă micenian şi pe o inscripţie cipriotă de epocă clasică; restul agumentaţiei se transformă într-un savant excurs asupra informaţiilor oferite de frescele egiptene şi texte antice indiene, comparând în detaliu modul de fabricare a arcurilor amerindiene şi otomane etc. Totuşi, Monbrun se limitează la a aprecia în termeni vagi că *c'est la techne des facteurs d'arc et de flèches „en linéaire B" que l'on devine et c'est le parfum de mêtis flottant autour d'eux que l'on respire*. Comparaţia se înscrie pe un traseu bine fundamentat, când autorul pune în paralel un tip de gresii prelucrate folosite de amerindieni pentru lustruirea săgeţilor de lemn şi trestie, ce pare să-şi

www.cimec.ro

găsească corespondentul exact în Bronzul mijlociu heladic şi rezonează cu epitetul hesiodic al săgeţilor lustruite (*xestoi*). Ne putem întreba dacă prima parte a acestei savante construcţii are vreo aplicabilitate în Grecia clasică – notăm faptul că toate paralelele mediteraneene ale lui Monbrun vizează ateliere de producţie în serie a arcurilor, asociate unor centre de autoritate; problema existenţei unor astfel de artizani specializaţi în Grecia ar fi trebuit pusă în relaţie şi cu existenţa sau absenţa unor astfel de centre capabile să investească, asemenea palatului micenian, în producţia de serie a armamentului.

Trecem apoi la urmărirea în iconografie a unui gest specializat, propriu fabricanţilor de armament, potrivit interpretării lui Monbrun: verificarea rectitudinii unei săgeţi (sau a unei hampe de suliţă), gest pe care autorul îl arată ca făcând parte dintre universaliile specialistului în armament. Aceasta îi permite să propună noi interpretări ale reprezentărilor lui Apollo pe monedele seleucide şi chiar vestitei Athene „melancolice", pentru ca apoi să recunoască acelaşi gest în practica lutierilor contemporani şi să-l deducă pentru cei antici, fără ca aceasta să dăuneze în vreun fel validităţii interpretărilor sugestive semnalate mai înainte; trebuie totuşi spus că însuşi autorul acestei recenzii a putut observa de multe ori acelaşi gest la ţăranii Istriei contemporane, care îşi verificau astfel rectitudinea uneltelor agricole: de bună seamă, gestul este universal, dar caracterul său specializat-militar nu credem că poate fi susţinut. În cazul construcţiei instrumentelor cu coarde, existenţa unor *lyropoioi* este bine atestată; autorul consideră că fabricarea celei mai primitive variante de lyră *n'est pas facile que pour Hermès*, procesul implicând o bună doză de *metis*, în vreme ce suprema probă de meşteşug o constituie construcţia marei kithare de concert. Totuşi, ne întrebăm dacă dificultatea operaţiilor descrise de imn pentru cititorul modern e în vreun fel decisivă pentru abilităţile unui grec antic. Contestabilă ne pare şi apropierea lyrei lui Hermes de *phorminx*-ul lui Ahile (Il. IX, 186): numai printr-o suprasolicitare a textului poate fi considerată rustica lyră a lui Hermes un *daidalon*; Fr. Frontisi-Ducroux a exclus în mod justificat acest episod din lucrarea sa consacrată mitologiei meşterului (*Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, 1975).

În sfârşit, un al treilea punct al argumentaţiei lui Monbrun se opreşte asupra dificultăţii manipulării instrumentelor apollinice, ca marcă a specializării lor. În cazul arcului, o atenţie considerabilă este acordată vasului de la Kul-Oba, în ale cărui reprezentări Monbrun indentifică, pe urmele lui D.S. Raïevski, ilustrarea legendei etnogenice a sciţilor (Herod. IV, 8–10), apreciind că figurile identificate ca reprezentându-i pe fraţii lui Skythes arată accidentele care îl pândesc pe necunoscătorul procedurii de înstrunare a arcului. De partea instrumentelor muzicale, Monbrun trece în revistă practicile specializate ale kitharisticii profesioniste. O obiecţie: citându-l pe Aristotel (*Pol.* VIII, 5–6) în sprijinul incontestabilelor dificultăţi pe care învăţarea unui instrument muzical le implică (*μετὰ λύπης γὰρ ὁ μάθησις*), autorul pare să micşoreze prăpastia dintre instrumentele potrivite educaţiei cetăţenilor şi *τὰ τεχνικὰ ὄργανα* pe care o presupune textul aristotelic (VIII, 5–6).

Prima parte a lucrării se încheie cu o serie de observaţii asupra antropomorfismului denumirilor părţilor componente ale kitharei, în comparaţie cu cele ale săgeţii; în căutarea numitorului comun al acestor asocieri, sunt aduse în discuţie teze ale lui G. Bachelard privind zborul oniric (căruia îi corespund aripile fixate de picior), care ar întemeia imaginea antropomorfă a săgeţii, apoi mărturii moderne privind asimilarea instrumentului cu corpul la arcaşii şi violoniştii moderni; din pacate, există prea puţine argumente pentru a extinde cuvintele, altfel vibrante, ale unui Yehudi Menuhin la kitharozii antici. Un punct mai solid îl constituie apelul la asocierea arcului cu vocea şi cuvântul eficace în scrierile vedice şi în primul imn homeric către Apollo, pe urmele cercetărilor lui G. Dumézil (*Apollon sonore et autres essais*, 1982): dar, observă autorul, paralelismul nu funcţionează decât până la un punct, deoarece instrumentele cordofone greceşti, deşi strâns asociate vocii umane în kitharodie, nu au fost niciodată identificate cu aceasta: spre deosebire de cordofonele moderne cu arcus, kitharele nu pot susţine sunetul. În această ordine de idei, recursul la modernitate (vioara, ca rival al vocii umane) e utilizat cu prudenţă de Monbrun, care se fereşte totuşi să indice instrumentul grecesc prin excelenţă imitativ şi care a fost în definitiv desemnat ca *πάμφωνος*: *aulos*-ul. Nu vom mai comenta

www.cimec.ro

aprecierile autorului cu privire la „personalitatea" instrumentului cu coarde: Monbrun încearcă să apropie arcul lui Odysseus de o serie de exemple disparate de instrumente cu coarde personificate, de la arcurile *yumi* japoneze la lăuta compozitorului baroc Thomas Mace – în fapt, un excelent material pentru o antropologie a relației muzician-instrument muzical, pentru care însă antichitatea greacă ne oferă prea puține surse deocamdată. În final, Monbrun apropie gestul bine proporționat necesar manierii instrumentelor cu coarde de maximele delfice de tipul *μετρόν ἄριστον*.

O problemă de fond persistă la capătul acestei lungi argumentații: cum se poate concilia caracterul tehnic al arcului și lyrei cu imaginea unui Apollo lipsit de *metis*, după aprecierile autorului? Cea de-a doua parte a lucrării, *Les savoirs de l'archer: le dieu archer et musicien est le dieu omniscient*, va încerca să taie acest nod gordian, recurgând la comparatismul extins pe care l-am putut vedea deja pus în aplicare mai înainte.

Capitolul al 4-lea, *Comme un archer, Apollon abolit l'espace et le temps* investighează imaginarul balistic al inteligenței și omniscienței apollinice prin prisma epiclezelor de tipul *Hekebolos/Hekaergos*, a Imnului homeric către Apollo și a celei de-a 3-a Pythice a lui Pindar. Monbrun observă că acuitatea cu care zeul poate percepe evenimente depărtate (infidelitatea Koronidei la Pindar, marinarii cretani din Imnul homeric) ține de aria semantică a intelectului, nu de cea a privirii (*νοήω*, Pind. *Pyth.* III, 391) și este exprimată totodată în termeni balistici, asemenea epifaniilor solare sau aspectului de delfin al lui Apollo. *L'esprit d'Apollon peut contracter l'espace, rendre proche ce qui est lointain et rendre visible ce qui ne l'est pas. Son noûs d'archer fuse comme une flèche vers sa cible: il abolit la distance pour apprendre l'infidelité de Coronis et découvrir les futurs prêtres de son sanctuaire de Delphes* (p. 185). Or acest tip de cunoaștere apollinică rezonează corelația dintre balistică și transcendență constatată de G. Durand în scrierile upaniṭadice. Monbrun acordă însă numai un rol auxiliar acestei piste care avea avantajul de a păstra cadrul de referință în limitele mediului indo-european și consacră un maximum de atenție artei arcașilor japonezi, *kyudo*, unde un tip de privire concentrată, *regard mental* – echivalat de Monbrun cu *eustochia* grecească – permite arcașului experimentat să vizualizeze ținta la proporții mult augmentate și să călătorească până la ea, anulând distanța care îi desparte – astfel înzestrat, el va putea apoi să o nimerească chiar și cu ochii închiși. Mai mult, arta supremă constă în a nu trage decât săgeți invizibile, câtă vreme concentrarea interioară face posibilă absența oricărui instrument – *sensei*-ul suprem uită până și utilitatea arcului. Măestria ultimă ar consta, extrapolând, în depășirea oricărei *metis*. Acesta este punctul de ligatură avansat de Monbrun între domeniul marcat de *metis* al arcului și accentuata lipsă de *metis* a lui Apollo în mitologia greacă. Puristul va privi cu suspiciune o astfel de apropiere și într-adevăr, argumente infailibile pentru o astfel de extrapolare sunt greu de găsit – dar nu o dată, această îndrăzneață cheie de interpretare intuită de Monbrun pare să umple realmente lacunele din portretul acelui *être profond* al lui Apollo: alegerea de a accepta sau respinge din principiu această ipoteză depinde numai de gustul cititorului.

În continuare, autorul încearcă să reconstruiască relația dintre zeul arcaș și oracole pornind de la belomanție, practică divinatorie neatestată în spațiul grecesc dar care este pusă în relație cu mai multe tipuri de divinație de „rangul doi" atestate mai mult sau mai putin sigur în sanctuarele apollinice: rhabdomanția și astragalomanția – *obscurum per obscurius*, s-ar putea obiecta, în contextul precarității generale a cunoștințelor noastre despre practicile oraculare grecești. Epitetul prin excelență oracular al lui Apollo, *Loxias* este analizat prin prisma mărturiilor lui Platon și Plutarh, care resping explicația tradițională prin referire la ambiguitatea oracolelor apollinice și mizează, din contră, pe concizia oraculară: discutarea acestor texte este binevenită, însă Monbrun nu ia în calcul posibilitatea unei resemnificări filosofice a epitetului, irelevantă într-o analiză pe durată lungă a substraturilor figurii lui Apollo. Din contră, explicația autorului pornește de la un fenomen fizic cunoscut ca „paradoxul arcașului": pe primii câțiva metri de zbor, o săgeată urmează o traiectorie în zig-zag înainte de a se stabiliza în zbor rectiliniu. Analogii din Amazonia și Noua Guinee sunt invocate pentru a compensa absența oricărei mențiuni a acestui fenomen în sursele grecești. Pe scurt, paradoxul

www.cimec.ro

arcaşului poate da seamă de oracolul oblic şi totusi concis, de alăturarea oximoronică a intelectului drept (*εὐθυτὰ τῳ νόῳ*) al lui Apollo cu epitetul Loxias la Pindar. Şi nu doar atât: Monbrun extinde această constatare pentru a explica asocierea zeului arcaş cu un animal care se dovedeşte a avea la rândul său un comportament ce aminteşte de traiectoria zig-zagată a săgeţii, delfinul (comparaţia se regăseşte la Aristotel şi Plinius). Ideea lui Monbrun se situează în chip fericit în continuarea tezei avansate de H. Grégoire, R. Goossens şi M. Mathieu (*Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*), care identifică o clasă de animale apolinice construite cu radicalul *(a)skal– (cârtiţa, şobolanul, şoarecele de câmp, becaţa ş.a.) ce aminteşte de numele lui Asklepios şi de câteva epitete ale lui Apollo (Smintheus, Sauroktonos, Parnopios). Dacă Goossens postula *l'identité primitive d'Apollon avec un animal à la démarche oblique, ou incertaine, ou sinueuse*, Monbrun citeste în acestea imaginea animală a săgeţii; şarpele este chiar calificat, într-un joc de cuvinte, *flèche toxique*. În plus, autorul extinde, cu rezultate mai puţin convingătoare, ideea izomorfismului cu săgeata pentru a explica şi încadrarea corbului şi lebedei în arie apollinică.

Următorul capitol, intitulat *Le „savoir lointain" de l'Archer: une transposition des valeurs de la flèche* constituie aplicarea ipotezei „inteligenţei arcaşului" achiziţionate mai înainte la o serie de practici şi personaje apollinice. Mai întâi, actul ritual al proiectării săgeţilor în aer ca anticipare a unei victorii viitoare s-ar baza pe capacitatea săgeţii de a aboli distanţa şi timpul, acţionând ca o punte între arcaş şi victima sa; Monbrun opune câtorva exemple vetero-testamentare pasaje din Herodot şi Sofocle (*Oed. Tyr.* 1196–7), comparate cu date antropologice din mediu ameriendian şi practici orientale (China, Japonia) – pornind de aici, sunt observate afinităţile dintre „arcul curbat" al poeziei greceşti şi o categorie bine definită de subterfugii din domeniul *metidei* caracterizate de legătura circulară, încercuire etc. Al doilea punct al capitolului îl conduce pe autor la o reevaluare a celei de-a treia aporii a lui Zenon din Elea din perspectiva experienţei arcaşului: o săgeată trasă în aer la un unghi de circa 45 de grade pare să-şi suspende zborul în punctul cel mai înalt al traiectoriei sale – observaţie pusă în legătură cu consideraţiile lui G. Bachelard asupra imobilităţii asociate zborului planat al săgeţii. În al treilea rând, expunerea atinge problema „şamanismului grec" şi a caracterului apollinic al personajelor care îi populează bestiarul. Pe de o parte, anumite rituri şamanice atestă uzul ritual al arcului ca mijloc de ascensiune a şamanului asimilat unei săgeţi; în unele grupuri siberiene, arcul muzical înlocuieşte mai populara tobă şamanică. Or, asimilarea şamanului cu săgeata se justifică tocmai prin calităţile acesteia de a anula distanta şi timpul, de a conferi invizibilitate: aici sesizează Monbrun punctul de legătură cu şamanii greci care au darul ubicuităţii, se pretează la apariţii şi dispariţii bruşte (Aristeas din Proconez, Hermotimos din Clazomenai, Epimenides) etc. Partea leului este dedicată zborului lui Abaris, pe care sursele mai timpurii îl arată doar purtând o săgeata, în vreme ce o tradiţie mai recentă înregistrată de neoplatonici, dar care poate fi urmarită până la Heraclid din Pont, se referă efectiv la zborul pe săgeată. Monbrun acordă acesteia din urmă autoritate, recurgând inclusiv la imaginea lui Socrate, ca aerobat în *Norii* lui Aristofan, pentru a justifica vechimea motivului. Aceste observaţii fertile ar fi avut numai de câştigat de pe urma unei tratări mai bine instrumentalizate a problemei şi a unor referinţe diversificate la bogata bibliografie a şamanismului.

Secţiunea finală a lucrării, *La Pythie-organon dans les Dialogues pythiques de Plutarque: un cordophone pour le Musicien et pour l'Archer* revine pe pământ grecesc pentru a comenta relaţia dintre instrumentele apollinice şi mantica delfică în dialogurile pythice ale lui Plutarh. Trebuie spus ca viziunea coerentă şi sistematizantă pe care Monbrun a încercat, cu succese inegale, să o aplice materialului disparat din capitolele anterioare funcţionează mult mai bine în hermeneutica unor texte de autor, precum cele de faţă. Arătând faptul că prezenţa Pythiei îmbracă mai curând un aspect sonor decât vizual pentru omul antic, Monbrun urmăreşte modul în care Plutarh construieşte analogia Pythia–instrument cu coarde: emisiunea oraculară este asimilată unui *phthongos*, exhalaţia care va fi produs entuziasmul profetesei este comparată cu un plectru; proastele dispoziţii ce afectează sufletul Pythiei şi, *in extremis*, vestita criză mantică a Pythiei (*De del.* 51, 438 a–b) trimit la imaginea

www.cimec.ro

instrumentului muzical dezacordat şi la cea a kraterului cu vin greşit proporţionat – între proporţia muzicală şi cea sympotică existând o legătură pe care autorul o recunoaşte, pe urmele lui Fr. Lissarague, semnificată grafic pe vasele atheniene cu figuri roşii.

La vremea concluziilor, o evaluare a lucrării de faţă nu se poate lipsi de nuanţe. *Du moins en voyons-nous assez pour être assuré qu'il ne s'agit ni d'un mirage fugitif ni d'une construction gratuite*, reia Monbrun cuvintele pe care Dumézil le aşeza la finalul unei alte teze deschizătoare de neaşteptate perspective. Corect: autorul îşi asumă toate riscurile unui demers comparatist, bazat în principal pe antropologia structuralistă şi recursul la durata lungă; dar alegerea de a nu-şi defini o metodologie clară, împrumutând în schimb instrumente convenabile de lucru de la savanţi cu orientări sensibil diferite (de la Lévi-Strauss la Bachelard) dăunează coerenţei lucrării. O obiecţie majoră pe care autorul o prevede: cum se poate servi de structuralism ori apela la Dumézil un studiu care ignoră în mod conştient relaţia lui Apollo cu ansamblul panteonului grecesc? Dincolo de aceasta, nu o dată ne-a frapat puţinătatea surselor pe care autorul îşi dezvoltă ipotezele, în vreme ce firul argumentativ lasă impresia că autorul supralicitează textele de care dispune şi suplineşte lacunele cu orice analogie care convine ideii de ansamblu: dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că decantarea gesturilor discrete şi a rutinelor semnificative la care face apel o astfel de analiză pornind de la literatura antică constituie o sarcină dintre cele mai dificile. *Comparaison est raison,* îşi intitulează Monbrun un subcapitol, dar în unele cazuri cititorului i se propune doar să creadă în pertinenţa unor comparaţii care, asemeni săgeţilor lui Apollo, abolesc spaţiul şi timpul. Dincolo de unele ambiguităţi în argumentaţie, Monbrun pare a cădea uneori în capcana propriilor sale metafore în căutare de afinităţi între lyră şi arc: *exempli gratia*, între binomul *arc-plus/arc-moins* şi lyră ca semn de anabază/catabază nu există vreo corespondenţă logică, căci lyra întoarsă pe dos, fatală lui Marsyas, nu marchează statutul inferior al lui Apollo – relaţia există numai la nivelul termenilor aleşi de exeget. *Eppur si muove!* Dincolo de unele exagerări, relaţia arcului cu lyra în imaginarul grec rămâne un important punct cucerit. Analiza textuală încrucişată cu abundenta informaţie etnomuzicologică, botanică, zoologică deschide un orizont adeseori ignorat de filologul clasic si care se cuvine aprofundat în viitor: recursul la „logica concretului" în manieră lévi-straussiană poate da chiar rezultate spectaculoase. Antropologia gestului şi a relaţiei muzicianului cu instrumentul său deschide căi neumblate până acum în studiul muzicii antice. Îndrăzneaţa interpretare de ansamblu a autorului poate fi contestată, dar ea inaugurează o serie de probleme noi care reclamă aparatul diversificat de studiu pe care autorul l-a dezvoltat de-a lungul expunerii sale. Teza lui Philippe Monbrun se impune deci ca una din cele mai ingenioase şi importante contribuţii recente în domeniul cercetării religiei greceşti antice.

Theodor Emil Ulieriu-Rostás

IOANA COSTA, *Textele antice şi transmiterea lor*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, 217 p.

Ioana Costa ne oferă o lucrare pe cât de inedită, pe atât de incitantă. *Textele antice şi transmiterea lor* este, în egală măsură, o carte de erudiţie şi un roman de aventuri. Conceput ca o introducere în filologie, volumul ne prezintă, într-o manieră deopotrivă doctă şi agreabilă, viaţa textelor din Antichitatea greco-latină.

Lucrarea este alcătuită din trei părţi, aproape aidoma unei existenţe marcate de cele trei secvenţe temporale majore, urmărind: I. *Constituirea textelor*, II. *Transmiterea textelor* şi III. *Păstrarea textelor*.

După o scurtă lămurire a domeniului de studiu, reprezentat de *Filologie*, şi a rolului acesteia în Antichitate, începe aventura.

www.cimec.ro

Într-un prim timp (*Paleografia externă*), asistăm la naşterea textelor, de la suportul scrierii şi instrumentele adecvate acesteia, la alfabet şi forma literelor, în evoluţia lor, aflate într-o strânsă cauzalitate. Autoarea are în vedere orice fel de texte (literare, ştiinţifice, mărturii de viaţă cotidiană: scrisori, corespondenţă privată, contracte, chitanţe, acte juridice, acte administrative), gravate în piatră sau aşternute pe foi de papirus ori de pergament. Toate acestea, izvorâte dintr-o anumită trebuinţă sociointelectuală a societăţilor de demult, se aştern, se sparg, se şterg, se răzuiesc, se rup; ca într-o imagine insufleţită, tăbliţa devine filă, foaia – rulou, ruloul – carte... Ne sunt prezentaţi, cu acribie, termenii tehnici legaţi de toate aceste „obiecte" datorită cărora ştiinţa, gândul şi sensibilitatea anticilor au ajuns până la noi, termeni care dau coloritul specific acestei lucrări. Şi, cum viaţa textelor este strâns legată de viaţa societăţii care le-a produs, autoarea ne plimbă cu dibăcie prin Egiptul antic, prin Grecia şi Roma, prin Europa medievală, cu localizări şi jalonări precise în timp şi spaţiu.

Într-un al doilea timp, se face investigaţia internă a textelor, prin indicarea modalităţilor ştiinţifice de stabilire a filiaţiei acestora (*Paleografia internă*). Cititorul, filolog sau profan, este învăţat metodic să desfăşoare o anchetă filologică, să descopere ADN-ul corect, să alcătuiască un arbore genealogic. Exemplele abundente sunt totodată instructive şi amuzante.

Dacă primul capitol se plasează într-un continuum Antichitate – Ev Mediu, cu centrul de greutate în Antichitatea greco-latină, capitolele al II-lea şi al III-lea se cantonează în Europa medievală, care, prin mânăstirile ei, a asigurat atât transmiterea, cât şi păstrarea textelor. De la Biblioteca din Alexandria ne mutăm în scritoriu, copistul ia locul scribului. Textele se multiplică, se ascund, se rup, rătăcesc şi se împerechează pe ascuns, astfel încât filologul e nevoit să facă apel la *Recensio*, *Examinatio* şi *Emendatio*. Suntem în căutarea Ediţiei *princeps* şi facem cunoştinţă cu ediţiile clasice.

Alături de viaţa textelor, lucrarea ne înfăţişează şi viaţa bibliotecilor, atât a celor antice (între care se distinge cea din Alexandria, cu bibliotecarii ei de marcă), cât şi a celor medievale, dintre care multe se mai păstrează şi azi. Într-un demers fără cusur, autoarea prezintă apoi laicizarea filologiei şi naşterea *Universităţii*.

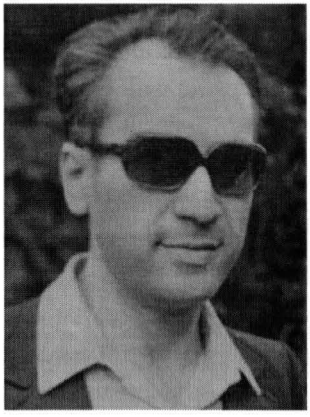
Demersul de faţă, totodată strâns şi aerat, doct şi anecdotic, elementar şi *akribos*, cuprins între *Filologie* şi *Universitate*, se rânduieşte astfel într-un diptic al vieţii textelor: Antichitatea şi Evul Mediu.

Din punct de vedere didactic, lucrarea Ioanei Costa acoperă cursurile de *Introducere în filologia clasică* şi *Critică de text*, pe care le oferă studenţilor. Practic însă, această lucrare este mult mai mult decât un suport de curs extrem de limpede şi de accesibil. Ea se deschide către orice filolog şi către orice iubitor al cărţii, către orice persoană care găseşte plăcere în volumul, forma şi parfumul obiectului numit astăzi „carte".

Florica Bechet

www.cimec.ro

CONSTANT GEORGESCU
(1937 – 2007)



De curând s-a stins din viață, la vârsta de șaptezeci de ani, după o suferință de lungă durată, profesorul Constant Georgescu. O boală crudă l-a determinat să se retragă din lume în ultimii ani de viață și să nu mai părăsească, pentru multă vreme, propriul cămin. Retragerea și-a petrecut-o însă cu deplină luciditate și cu resemnarea senină și demnă a celui ce acceptă destinul ca pe unul implacabil, guvernat de o rațiune superioară omului. Cu toate acestea, atunci când viața ar fi trebuit să îi ofere liniștea binemeritată după ani în șir de efort intelectual, petrecuți la catedră și în bibliotecă, trupul său s-a luptat îndelung cu boala, într-o suferință de cele mai multe ori nemărturisită. Vestea morții sale a îndoliat sufletele tuturor celor care îl cunoșteau, însă în cazul celor apropiați durerii profunde i s-a adăugat și sentimentul izbăvirii de o suferință nemeritată.

Întâlnirile cu domnul Profesor, la cursuri ori pe holurile Facultății de Limbi și Literaturi Străine, aveau întotdeauna, pentru mine, un aer solemn: având o statură medie, cu pasul calm și măsurat, cu privirea-i blândă de cele mai multe ori decent plecată meditativ, el atrăgea atenția printr-o ținută plină de demnitate. La ore, ritmul său de predare era alert, angajându-i pe studenți într-un maraton al condeiului determinat de intenția Profesorului de a comunica toate informațiile ce avea a le transmite. Vocea caldă învăluia clasa, căpătând tonuri inedite, înalte sau tainice, ori de câte ori el dorea să contureze mai pregnant o idee ori un detaliu relevant pentru un aspect al problemei dezbătute ori să stabilească o analogie neașteptată. Acest aer solemn era contrabalansat, în cercuri restrânse, la facultate, de unul jovial, conferit de umoru-i rafinat, plin de sevă, de note livrești gustate cu multă poftă. Domnul profesor știa când și cum să echilibreze registrele și nu de puține ori, la cursurile practice de tragedie antică, sala în care preda era cuprinsă de o atmosferă veselă, încununată adesea de râsul celor prezenți.

Am avut privilegiul să îl cunosc mai îndeaproape: de fiecare dată când îi solicitam ajutorul în domenii conexe studiului meu și specializării sale, domnul Profesor mi-l oferea cu mult calm, cu desăvârșită bunăvoință și promptitudine: fără

StCl XLV, 2009, București, p. 245–248

www.cimec.ro

excepție, fiecare întâlnire cu el, în afara orelor, era o altă lecție, întotdeauna fascinantă, de filologie clasică, de istorie a literaturii, de poezie. Explicațiile extrem de precise, argumentele solide, culoarea pregnantă și personală a discursului său, erudiția sa mascată de o modestie dezarmantă îmi ofereau tot atâtea modele de gândire clară, de creație, dar și de comportament social. Povestitor poetic și patetic, mereu fermecător, el îmi aducea în fața ochilor o altă lume ale cărei personaje puteau fi ideile oricărui scriitor clasic antic ori modern, proprii profesori, autorii săi preferați. Filolog cu un adânc respect pentru carte și îndrăgostit pătimaș de ea, el și-a purtat întotdeauna iubirea cu sine: îmi amintesc cum, vizitându-l fie acasă, fie la spital într-unul din anii în care boala îi mai lăsa speranțe de însănătoșire, îl găseam întotdeauna în tovărășia, neafișată însă ostentativ, a cărții: poliglot, el citea în original, cu aceeași lejeritate, din Sofocle, Horațiu, Goethe, Cehov și mai ales din Kavafis.

Activitatea sa științifică a presupus publicarea de articole având ca subiect probleme punctuale de filologie clasică, de lexicologie, de istorie a literaturii grecești, de istorie a civilizației grecești și romane. A participat și la redactarea unor lucrări colective de anvergură. Citez, în acest sens: *Scriitori greci și latini* și *Enciclopedia civilizației romane*. Cărturar în înțelesul deplin al cuvântului, punând în adâncirea problemelor studiate o pasiune exclusivă, domnul Profesor n-a fost omul unei singure preocupări sau al unui singur domeniu de cercetare. În teza sa de doctorat a abordat un autor puțin studiat la noi, pe atunci: Menandru. Întreprinderea mi se pare cu atât mai curajoasă, cu cât abia fuseseră descoperiți papirii ce conțineau singura sa comedie păstrată integral, *Dyskolos*. Cititorul operei științifice a domnului Profesor sesizează de la prima lectură spiritul fin de analiză al autorului, calitatea de a sintetiza și de a prezenta esențialul purtător de sens, rafinamentul și claritatea gândirii. Cultura generală și pregătirea specială necesară cercetărilor științifice erau dublate, la el, de stăpânirea desăvârșită a principiilor analizei filologice, dar și a unui mod de exprimare colorat, fermecător, cu totul personal.

Începutul activității sale didactice, desfășurate pe mai multe planuri, datează încă de la sfârșitul studiilor sale universitare. O curiozitate mereu trează și o putere de muncă neobișnuită l-au făcut să se apropie pe rând de domenii umaniste variate. Profesorul Constant Georgescu a ținut, cu egală competență, cursuri teoretice și seminarii de istorie a literaturii eline (acoperind toate perioadele), de civilizație greacă, cursuri practice de autori (la care se studiau Homer, Herodot, tragicii greci, Plutarh, dar și Părinții Bisericii), cursuri practice de limba greacă, de limbă latină, precum și cursuri practice de limba neogreacă și de introducere în literatura neogreacă. Acestea se caracterizau întotdeauna printr-o înaltă ținută științifică, printr-o prezentare elegantă care fascina auditoriul. Cei care au avut privilegiul de

www.cimec.ro

a-i urma cursurile îşi aduc, cu siguranţă, aminte, de înalta competenţă a domnului Profesor, de densitatea informaţiilor, filtrate cu spirit critic viu şi condensate cu artă în prezentări limpezi care nu numai că lăsau ascultătorilor o imagine clară a subiectului, ci şi îl chemau la studierea adâncă a acestuia. De asemenea, ei nu vor uita uşurinţa şi flexibilitatea cu care traducea ori interpreta un text din Homer, din Cicero, din Herodot ori din Ritsos sau Kavafis. Cunoscător adânc al nuanţelor lexicale specifice mai multor limbi şi iubitor al exprimării deopotrivă clare şi rafinate, el găsea întotdeauna varianta cea mai precisă, cea mai colorată, cea mai potrivită în traducerea unui cuvânt ori a unei sintagme.

Este puţin cunoscută, din păcate, o altă latură a domnului Profesor: cea de scriitor. A compus atât nuvele, piese de teatru, cât şi o sumă de maxime – de factură policromă prin sensul şi publicul căruia i se adresau: redactarea unora dintre ele, datorită remarcilor acide la adresa regimului comunist, presupune îndrăzneală şi curaj, dacă sunt considerate în contextul epocii respective. Altele reprezintă concretizarea unei profunde reflecţii filosofice pe tema sensului existenţei umane, a raporturilor sociale, a valorilor eterne. Din păcate, opera sa manuscrisă a rămas, până astăzi, inedită, motiv pentru care consider că publicarea cel puţin a unei antologii de nuvele şi maxime este o datorie în primul rând a studenţilor săi, de care aceştia trebuie să se achite, în semn de respect faţă de învăţătura pe care au primit-o de la domnul Profesor.

În ceea ce mă priveşte, amintirea sa se conturează, împletindu-se cu cea a orelor vesperale de limba neogreacă, atunci când am remarcat în dânsul pe profesorul savant, care prezenta cu egală pasiune universul tematic al unui anumit poet modern, evoluţia semantică a cuvintelor greceşti din textele studiate, raporturile ce se pot stabili în planul creaţiei unui clasic antic sau modern. De atunci, din primii ani ai studenţiei, mi-a câştigat respectul de discipol, iar mai apoi a adăugat la acesta, prin calităţile sale umane, şi dragostea mea de om. Întotdeauna el a ştiut să reverse cu mult drag în sufletul studenţilor propria pasiune pentru creaţiile literare – şi nu numai – ale Antichităţii clasice. Consider că acesta este cel mai mare câştig al lor, dar şi cea mai nobilă misiune pe care Constant Georgescu a avut a o îndeplini – şi a reuşit – ca dascăl.

Aşa cred că a rămas şi va rămâne domnul Profesor în sufletul nostru, a studenţilor, dar şi a celor care l-au cunoscut mai îndeaproape: ne vom aduce aminte cu respect pios de Profesorul desăvârşit, pasionat şi iubitor de carte, de omul ales, blând şi bun, a cărui moralitate rămâne ca exemplu şi a cărui modestie cucerea inimile. Domnul Profesor nu a ştiut ce-i duşmănia, nici răutatea şi nu mi-l pot închipui decât respectat, admirat şi iubit de proprii profesori, de colegi, de discipoli. Toţi cei care l-am cunoscut, în calitate de studenţi ai lui, cred că îi datorăm componenta cea

www.cimec.ro

mai aleasă a laturii noastre profesionale şi umane. Semnatarul rândurilor de mai sus consideră că prin aceasta îşi îndeplineşte o pioasă datorie, aducând amintirii sale un omagiu de dragoste şi de respect adânc. De asemenea, el nădăjduieşte să i-l aducă şi în numele celor care, învăţând din Lecţia lui, sunt datori să îl păstreze în inimi ca pe un Profesor şi om desăvârşit.

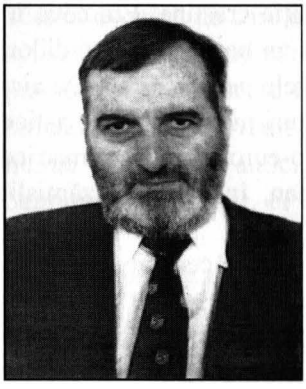
Ştefan Dumitru

www.cimec.ro

DAN SLUŞANSCHI

(1943 – 2008)

La moartea unui profesor „de modă veche"



Nu, domnul profesor Sluşanschi nu era un profesor „la modă". Cu toate acestea, nici unuia dintre studenţii săi nu i-ar fi trecut prin minte că venerabilul său maestru este anacronic. Nu avea nici aerul optimist, nici mersul elastic al universitarului înregimentat în noile structuri ale învăţământului de vârf, încrezător în pogorârea apropiată a zăbavnicului fond în progresistele forme. Spiritul său solid, imprimat – cum altfel? – şi în statura sa masivă, îl reţinea de la piruetele pe care le face de obicei cel prea grăbit să întâmpine viitorul. Nu aştepta defel „noutăţile" fiecărui sezon al revoluţiei permanente din sistemul de educaţie, pentru simplul motiv că privirile sale lăuntrice erau aţintite cu încordare către acel moment în care lumea şcolii noastre superioare avea să reintre în firesc. Firescul unei educaţii umaniste armonioase şi complete, pe care o voia scutită de orice negociere limitativă, dedicată total bunei aşezări a individului în matca sa naţională şi europeană. O asemenea educaţie primise el însuşi în familia sa de nobilă viţă bucovineană şi într-o şcoală românească încă nestricată de duhul prostiei şi al semidoctismului. Era un conservator „de oţel", iremediabil neadaptat la cerinţele clipei, trăitor, de fapt, într-o normalitate atemporală, aşa cum sunt, îndeobşte, conservatorii de elită. Această relaţie privilegiată a domniei sale cu timpul se născuse din fascinaţia pentru istorie, prin care căuta calea de acces către fiinţa spiritual-afectivă a popoarelor.

Dar tinerii săi ucenici nu au avut nicicând impresia că, urmându-i învăţătura, cad pradă unui paseism retrograd, unei apatii bolnăvicioase sau că se rup de imperativele construirii lumii celei noi. Dimpotrivă, un nobil militantism îi molipsea pe cei mai mulţi de la primele întâlniri cu maestrul lor. Profesorul îi fascina până într-atât încât ajungeau foarte curând să îl vadă ca pe un soi de incarnare a literelor clasice, un patriarh al vechiului umanism, al cărui mesaj era atât de plin de substanţă încât îl atrăgea şi pe cel mai năuc învăţăcel. Primul contact, în anul întâi, cu sintaxa latină în versiunea domniei sale era, pentru toate generaţiile, o revelaţie: revelaţia unei lumi superioare, riguros ordonate, în care nu poţi pătrunde decât prin disciplină interioară şi printr-un efort îndelungat al inteligenţei. Simţeai că faci dintr-o dată un salt uriaş de la o învăţătură comună,

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 249–252

www.cimec.ro

şcolărească, banală, către o sferă a cunoaşterii în care totul era distincţie rafinată, contur delicat, dar şi reprezentare viguroasă a unor înalte abstracţiuni. Cu neputinţă să nu capeţi idei şi sentimente elitiste!

Mai târziu, pe măsură ce parcurgeai anii de studiu, orizontul acesta luminos se lărgea incredibil de mult, atunci când Profesorul şi se dezvăluia ca un adevărat *monstrum eruditionis,* latinist şi elenist la fel de strălucit, indo-europenist de mare anvergură, dar şi medievist şi neolatinist subtil, lingvist, istoric şi paleograf, iubind cu patimă cultura naţională, identitatea europeană şi tradiţia creştină. Era ceva în personalitatea dumisale ce îl îndemna să cerceteze şi să dea un nou glas primordiilor, se simţea mereu provocat de adevărurile pierdute în umbrele nenăscutului. De aici pasiunea pentru cultura clasică, din ale cărei nobile structuri mentale şi lingvistice s-a născut cultura europeană, pentru şi mai îndepărtata indo-europenitate, ca matrice arhaică a neamurilor, pentru creuzetul thraco-daco-roman, în care s-a zămislit spiritul românesc.

Aceeaşi soliditate a formaţiei şi alcătuirii sale lăuntrice îl făcea apt de a primi şi transmite contemporanilor suflul marilor epopei. De aceea s-a socotit chemat să retraducă, primenind pentru noile generaţii, cele două epopei homerice şi *Eneida* vergiliană. şi aceeaşi temeinicie, care îl înrudea cu spiritul german al cărui admirator nedisimulat era, îl îndemna către întreprinderi dificile, cum ar fi studiul vechii perse, confruntarea cu textele cele mai pretenţioase şi mai dificile ale literaturii vechi, restituirea de înaltă ţinută filologică a operei cantemiriene, dirijarea exemplară a traducerii româneşti a *Septuagintei* şi câte altele, de parcă nu ar fi vrut să lase neacoperit nici un domeniu important dintre cele pe care filologia clasică le hrăneşte. Se bizuia pentru aceste fapte pe o forţă de muncă ieşită din comun, impresionantă până şi prin stilul de lectură împrumutat parcă de la Iorga, prin care fotografia pagina de carte sau manuscris, introducând-o pe dată în metabolismul să intelectual complex. Amplitudinea ieşită din comun a domeniilor intelectuale pe care le stăpânea netulburat îl impunea, în epoca specializărilor înguste, ca pe o figură renascentistă sau ca pe un cărturar de factura robustă a şcolii germane a secolului al XIX-lea.

Îşi cucerea auditoriul şi cititorii printr-o limbă română atât de aleasă, de nobilă şi pură, încât chiar simpla plăcere de a o recepta, înainte de asimilarea conţinutului, era o sărbătoare a spiritului. Sub pana sa, cuvântul rar îl însenina pe cel banal de alături, cuvintele vechi, de cazanie, se alăturau fără poticnire neologismelor celor mai îndrăzneţe şi mai savante. Până şi pedanteriile şi preţiozităţile cu care îşi agrementa discursul îl stârneau pe ascultătorul uşor amuzat să continue jocul, să se ridice la înălţimea maestrului în căutarea ineditului, a surprinzătorului. Cultul acesta al limbii române îl împărtăţea cu toţi clasiciştii noştri din vechea generaţie nu întâmplător, căci cultura clasică are, între altele, şi meritul de a întări conştiinţa datoriei faţă de propria obârşie. Fervoarea pentru limba română îşi trăgea

www.cimec.ro

sevele totodată din frecventarea la vreme a vechilor autori români, dar chiar şi din poliglotismul său, precum şi din sentimentul puternic al Tradiţiei vii, pe care îl comunica celor din jur cu toată fiinţa sa, nu numai prin prelegeri şi lucrări ştiinţifice, ci şi prin gesturile cele mai mărunte: o reverenţă făcută cutărui maestru, un anumit fel de a saluta, un anumit fel de a marca o zi de sărbătoare.

Lăsăm pentru un alt prilej înfăţişarea amănunţită a operei sale monumentale, a cărei însemnătate deceniile ce vor veni o vor spori-o fără îndoială. Cu prilejul acestei evocări, pe care o dorim mai puţin academic, amintim, spre întregirea celor spuse mai sus, numai câteva direcţii de studiu îmbrăţişate de acest mare savant. Nu putem trece sub tăcere consistentele sale tratate de indo-europenistică şi sintaxă latină, care s-au dovedit a fi creatoare de şcoală, fermecătoarele sale tălmăciri, nu numai din autori antici ai unor texte întemeietoare (epopee greacă şi latină, *Septuaginta,* Platon), ci şi din nume sonore ale umanismului clasicizant modern (Dumézil, Bloch şi Cousin, Benveniste, Grimal, Larissa şi Giuliano Bonfante), studiile sale, pe cât de ingenioase, pe atât de strălucitoare ca formă şi expresie (despre vocabularul latin al criticii literare – temă pe care şi-a susţinut şi teza de doctorat, despre vocabularul vârstelor la Roma, despre „latina dintre imperii", despre nenumărate chestiuni, generale sau de amănunt, privitoare la limbile şi tiparele mentale din spaţiul indo-europenităţii). Ni-l amintim, totodată, în calitate de redactor şi editor al unor reviste-pilot pentru publicistica noastră ştiinţifică – *Antiqua et Mediaevalia, Archaeus,* îndeosebi *Studia Indo-Europaea,* pe care a propulsat-o între cele mai elegante reviste de profil europene. Ni-l amintim ca animator al Societăţii Române de Studii Indo-Europene, unde reuşise să creeze un cerc de tineri entuziaşti concentraţi asupra acestei ştiinţe accesibile, în mod vădit, numai unei restrânse elite intelectuale.

Pe măsură ce anii treceau, drumurile domnului profesor se lungeau tot mai mult între universităţile româneşti de dincoace sau de dincolo de Prut, laice şi religioase, care, având încă departamente cu profil clasic, îşi disputau colaborarea domniei sale. Era invitat de prim rang al conferinţelor Academiei Române, universităţile apusene erau onorate să îl primească. Ca orice cărturar format în cultul datoriei, nu putea refuza, cu toate că, era limpede, dăruia în aceste călătorii ştiinţifice mult prea mult din sănătatea sa.

Defectul unui asemenea maestru era cel pe care te aştepţi să îl întâlneşti la învăţaţii de o valoare neprecupeţită: trebuia să depui un efort foarte mare pentru a te smulge de sub influenţa sa. (De pildă, sintaxa dumisale, din ale cărei taine te împărtăşeai în anul întâi, devenea un soi de biblie pe care şi s-ar fi părut ridicol să o conteşti, iar indo-europenismul devenea pentru tine o cheie de interpretare universală în lectura textelor Antichităţii.) Şi nu pentru că şi-ar fi impus cu dinadinsul o anumită linie ştiinţifică: dimpotrivă, era mulţumit să îşi vadă discipolii urmându-şi

www.cimec.ro

propriul crez şi propriul destin intelectual. Dar autoritatea sa era atât de mare, atât de mare puterea de a exprima adevărurile ştiinţifice în care credea, încât te simţeai în preajmă-i etern student, care-şi alege cu greu cuvintele din teama de a nu gafa.

Cititorul acestor rânduri ar putea să observe pe drept cuvânt că nu putem despărţi evocarea savantului de evocarea omului care a fost Dan Sluşanschi. Nici nu credem, de altminteri, că o asemenea disociere ar fi recomandată, căci ceea ce rămâne după noi este spiritul nostru, care străluceşte deopotrivă prin operă şi prin faptele vieţii noastre. Nu e foarte uşor de vorbit despre acest tot, despre întregimea fiinţei profesorului Sluşanschi. Şi anume, pentru că era un om complicat, uneori greu de înţeles de către confraţii săi, incomod ca orice idealist. Personalitatea lui îmbina intransigenţa morală, inflexibilitatea principiilor, incapacitatea de a abdica de la crezul său, cu o delicateţe lăuntrică abia ghicită. Senzaţia de bloc masiv de stâncă pe care şi-o inspira profesorul la catedră dispărea atunci când îl cunoşteai în particular pe omul educat în cultul familiei, capabil de a simţi emoţiile cele mai fireşti, nedispreţuind muncile simple ale casei, plimbându-şi tandru-impunător căţelul alb şi lăţos, îndrăgostit de munţi şi mare, dar şi de spiritul sărbătorilor, dar şi – cum şade bine indo-europenistului – de poveţtile lui Tolkien...

În vremuri în care reperele morale par să fi dispărut aproape cu desăvârşire, iar filologia clasică tinde să fie ţintuită în muzeul curiozităţilor inutile, dumnealui purta mândru stindardul umanismului ca temelie a spiritualităţii. Dar tocmai aparentul contratimp existenţial în care vieţuia, contradicţiile pe şi le inspira persoana lui, impresia de umanitate profundă ascunsă îndărătul unei armuri impecabile de războinic îţi impuneau respectul şi admiraţia entuziastă.

Nu putem întrevedea astăzi momentul în care un învăţat de o anvergură comparabilă cu aceea a domnului profesor Sluşanschi va umple acest gol uriaş lăsat în urmă-i de moartea sa. Asupra noastră apasă răspunderea de a lucra cum vom şti mai bine pentru ca oameni pe potriva maeştrilor noştri prea curând duşi dintre noi să apară cât mai curând. Până atunci, să aducem glorioasei lor memorii ofranda gândului nostru pios!

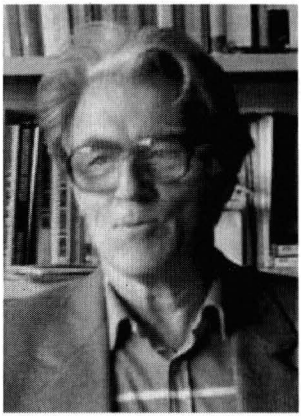
Manibus date lilia plenis,
purpureos spargam flores...!

Ioana Munteanu

www.cimec.ro

CICERONE POGHIRC

(1928 – 2009)



Miercuri, 15 aprilie 2009, înaintea Paştelui ortodox, s-a stins încă o stea de pe firmamentul ştiinţei româneşti: Cicerone Poghirc, marele nostru dascăl, lingvist, indo-europenist, orientalist şi istoric al religiilor. Avea 81 de ani.

Cicerone George D. Poghirc s-a născut la 20 martie 1928, în com. Măscurei (com. Pogana, jud. Vaslui), într-o familie de învăţători. Şi-a făcut şcoala primară în comuna Iana (1935–1939). A intrat apoi la Liceul Militar din Chişinău, ultima clasă liceală absolvind-o la Liceul „Gh. Roşca Codreanu" din Bârlad. În 1951 îşi ia licenţa în filologie clasică la Universitatea din Bucureşti şi este numit imediat asistent (1951), apoi lector (1954). Între 1955 şi 1959 face studii de specializare la Universitatea din Leningrad, în calitate de candidat în ştiinţe filologice. Întors în ţară, îşi dă doctoratul în ştiinţe fiolologice cu teza *Relaţiile limbii vechi macedonene cu greaca veche* (1960). Devine conferenţiar la Catedra de filologie clasică şi lingvistică generală (1963), apoi profesor, şeful Catedrei de limbi orientale (1968), iar din 1974 şeful Catedrei de limbi clasice. A fost prodecan al Facultăţii de limbi romanice, clasice şi orientale între 1963 şi 1970, când a fost numit director general al învăţământului universitar în Ministerul Învăţământului, de unde îşi va da ulterior demisia. Devine secretar, apoi vicepreşedinte al Societăţii de Studii Clasice între 1961–1974 şi preşedinte al Societăţii de Studii Orientale, din 1969. Este „visiting profesor" la universităţile Bloomington–Indiana, Ann Arbor–Michigan, Berkeley–California, între 1973 şi 1974, şi la universitatea din Padova între 1977–1979. În acest ultim an, exasperat de „imbecilitatea autorităţilor", decide să nu se mai întoarcă în ţară, moment consemnat de M. Eliade în *Journalul* său, la 23 iulie 1979: *C. Poghirc comes to see me. Furious about the imbecility of the „authorities" in the homeland, who have not allowed his wife and child to come to Padova, where he has been professor for three years.* ***He****, Poghirc emphasizes, who for fifteen years traveled around the globe several times, attending conferences, holding courses and lectures and always returned. Probably an informer provoked suspicion. On account of this, he has decided to remain permanently in the West.* Se stabileşte la Paris, alăturându-se diasporei româneşti de acolo. Îl regăsim din 1980 profesor emerit la Ruhr-Universität din Bochum. Concomitent conferenţiază la Sorbona, unde reorganizează *Centre Roumain de Recherches*, al cărui preşedinte devine, cu

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 253–262

www.cimec.ro

sprijinul lui Mircea Eliade şi Emil Cioran. Ia din ce în ce mai des cuvântul la Europa Liberă. După revoluţie se întoarce de mai multe ori în ţară, pentru a sprijini activ, prin prezenţa sa şi printr-o serie de conferinţe, creaţia ştiinţifică românească. Contribuie cu lucrări, articole şi interviuri la publicaţii din ţară. În decembrie 2000, preşedintele Emil Constantinescu îi conferă *Ordinul naţional „Pentru Merit" în grad de Comandor*, ca o recunoaştere a meritelor sale pe tărâmul ştiinţei şi serviciilor aduse ţării. În ultimii ani a trăit mai retras, vârsta şi mai ales boala împiedicându-l să mai circule.

Preocupările sale de indianistică şi de istorie a religiilor l-au apropiat de Mircea Eliade, de care l-a legat o îndelungată prietenie. Despre importanţa marelui istoric al religiilor Cicerone Poghirc a scris *L'itinéraire mythique d'une existence accomplie. Ce que Mircea Eliade signifie pour les Roumains,* în *Mircea Eliade. Dialogues avec le sacré*, Paris, 1987. La rândul său, M. Eliade avea pentru el o nereţinută admiraţie: *Dr. Poghirc is a most amazing scholar. He has a vast mind and he has applied himself fruitfully in a number of important areas of investigation: comparative Indo-European studies, classical philology, general linguistic theory, as well as particular studies of the Balkan area. In all of these fields the large number of his published works has proven illuminating and constructive. The extraordinary depth of his mind, wideness of vision, and sharpness of attention to scholarly detail mark him as an impressive individual*[1].

Este bine cunoscută şi prietenia ce l-a legat de I.P. Culianu, căruia i-a fost profesor de limbi clasice şi protector, pe care l-a ajutat în momente de cumpănă, căruia i-a înlesnit în cele din urmă plecarea în Italia şi pe care l-a introdus lui Eliade. Între prof. Poghirc, pe care Culianu îl numeşte afectuos „iubitul meu maestro", şi studentul său s-a legat apoi o prietenie ce a durat până la moartea tragică a acestuia din urmă, prietenie parcă pecetluită prin colaborarea la *The Encyclopedia of Religion* a lui Mircea Eliade, în care cei doi semnează împreună şapte articole.

Se vor scrie multe şi despre prietenia sa cu Cioran şi cu alte mari figuri ale exilului românesc. Se vorbeşte însă mai puţin de faptul că studentul său cel mai drag, care – cât a fost în ţară – i-a fost mâna dreaptă, atât la Catedra de limbi clasice, cât şi la Asociaţia de Studii Orientale, cu care a rămas mereu în legătură şi după plecarea din ţară, şi care i-a călcat în mod strălucit pe urme, a fost Dan Sluşanschi. Numai o moarte – din nou prematură – a făcut ca faima acestui alt mare clasicist al nostru, a cărui stea era în plină ascensiune, să nu o egaleze şi depăşească pe cea a maestrului, aşa cum „dom' Poghirc" îi profeţea cu ani în urmă.

Cicerone Poghirc a fost un eminent dascăl, încă de foarte tânăr. Se povesteşte că acad. Alexandru Graur, după una din orele de asistenţă la clasă, în baza cărora trebuia să-i dea un calificativ tânărului asistent, ar fi spus: *Lui Poghirc i se potriveşte catedra cum i se potriveşte unui cazac să stea în şa*[2]. Avea un simţ special al valorii, un soi de intuiţie care-i permitea să distingă calitatea intelectuală a tinerilor

[1] Vezi introducerea lui H. Frisch la *Philologia et Linguistica.*

[2] Ion Coja, *Marele manipulator şi asasinarea lui Culianu, Ceauşescu, Iorga*, Editura Miracol 1999, p. 134.

www.cimec.ro

încă neformați, și așa se explică de ce de el s-au atașat oameni precum Culianu, Sluşanschi, Francisca Băltăceanu, Adrian Pârvulescu ş.a.

Pentru tânărul student care, mânat de misterul civilizațiilor vechi, intra la Facultatea de Limbi Clasice, Cicerone Poghirc era fără îndoială figura cea mai impresionantă. Era un bărbat distins, de statură medie, cu sprâncene groase și stufoase, cu ochi albaştri și privire pătrunzătoare, mereu concentrată și mereu atent la ceea ce ai de spus. Prezența sa emana energie și hotărâre, dar în același timp blândețe și înțelegere. Poliglosia lui era impresionantă (la simpozioanele și congresele internaționale răspundea în limba în care era întrebat)[3], iar în discuții cunoștințele sale profunde îi permiteau să facă mereu asociații de idei surprinzătoare, care deschideau orizonturi noi și neașteptate. Îl găseai întotdeauna citind câte ceva (și obișnuia să-și noteze ideile inspirate de lectură chiar pe marginea cărților, cu creionul). În particular era un *bon viveur*, atunci când era cazul, îi plăcea să asculte muzică și să cânte împreună cu tinerii. Râdea cu poftă și îi plăcea să povestească, să spună bancuri și vorbe de duh. Își iubea studenții și discipolii și-mi aduc aminte cu câtă îngrijorare a venit în țară, imediat după cutremurul din 1977, vizitându-ne pe rând ca să vadă dacă vreunul a pățit ceva ori dacă avea nevoie de ceva.

În ciuda unei activități prodigioase, mai ales pe tărâm pedagogic, nu a publicat multe cărți. Lecturile sale permanente, care-i permiteau să fie la curent cu cele mai noi idei, precum și activitatea pedagogică, cea de conferențiar, de organizator, ca și funcțiile de decizie i-au răpit mult din timpul pe care și l-ar fi putut dedica scrisului. A scris însă multe articole de specialitate, a ținut cursuri universitare și a participat cu lucrări la numeroase simpozioane și congrese.

S-a format de la bun început ca indo-europenist, sub influența și cu îndrumarea unor mari lingviști indo-europeniști, precum Theofil Simenschy, Vlad Bănățeanu, Aram Frenkian sau Alexandru Graur. Preocuparea pentru vechea macedoneană – care îl apropie de un alt mare filolog clasic și indo-europenist al nostru, I. I. Russu – denotă interesul său, încă de foarte tânăr, pentru balcanistica veche. Colaborează la *Cursul de introducere în lingvistică* (1955), și la *Introducere în lingvistică* (1958), ambele sub redacția lui Al. Graur. În 1968 începe colaborarea, cu etimologii originale, la *Dicționarul limbii române* al Academiei (DLR, literele M–R). Etimologia aplicată îl conduce spre unele concluzii de ordin teoretic, pe care le expune în același an în revista „Limba română", sub titlul *Probleme actuale ale etimologiei românești*.

În 1968 publică volumul dedicat lui Hasdeu (*B.P. Hasdeu, lingvist și filolog*, București), un autor pe care l-a iubit și admirat, de care ne vorbea deseori la cursuri, îndemnându-ne să-l citim complet și cu atenție. Am convingerea că Hasdeu, cu care de altfel cred că și semăna în unele privințe, i-a fost un model intelectual. Îngrijește apoi două volume din opera mentorului său Theofil Simenschy. După ce îi scrisese necrologul în „Studii clasice" (XI, 1969) și articolul omagial *Theophyli Simenschy in*

[3] Circulă pe internet o biografie, preluată și de unele ziare,cu informație de a doua mână și cu inexactități supărătoare. C.Poghirc cunoștea limbile indo-europene vechi și medii, ca orice bun indo-europenist, dar nu era un „specialist" în hitită, gotică etc. – în sensul că nu s-a ocupat în mod special de ele, cum a fost cazul cu macedoneana veche, greaca, latina etc. – și nicidecum în „basco-umbrică", limbă ce nu există (limbile oscă și umbriană alcătuiesc grupul osco-umbrian).

www.cimec.ro

memoriam („Studia et Acta Orientalia" 1972), în 1978 publică *Th. Simenschy, Cultura indiană în texte şi studii* (căreia îi adaugă un *Cuvânt-înainte* şi note), iar în 1979 scoate o nouă ediţie din *Un dicţionar al înţelepciunii* (Editura Junimea, Iaşi).

O contribuţie cu totul specială a avut Cicerone Poghirc în promovarea studiilor române de indianistică. Bun cunoscător al limbii sanscrite, ca de altfel al principalelor limbi indo-europene vechi, şi al literaturii şi filosofiei indiene, C. Poghirc a reuşit – contrar directivelor autorităţilor comuniste – să fundeze şi să cultive, cu toate resursele sale şi cu un mare entuziasm, o şcoală română modernă de indianistică. Pe lângă editarea operelor lui Theofil Simenschy, el a acordat sprijin unor indianişti de frunte, şi în primul rând lui Sergiu Al.-George, de care l-a legat o strânsă prietenie şi cu care de altfel a şi fost în India. Este de asemenea cunoscut sprijinul pe care l-a acordat unor tineri indianişti, precum Radu Bercea, Mircea Itu, Dănilă Incze şi altora. A contribuit activ la invitarea unor profesori indieni, şi mă gândesc aici la prof. Amita Ray (dna Ray s-a stabilit apoi în România, reluându-şi numele de fată, Bhose). Grija sa programatică pentru acest domeniu este dovedită şi de publicarea în 1972 a studiului *Sanskrit Studies in Romania* (în „Cultural Forum" XV, India). Îmi vine în minte un episod petrecut prin 1974 sau 1975 (ani în care nu era recomandabil să spui că citeşti pe Eliade, a cărui operă era considerată decadentă, sau filosofie indiană, şi cu atât mai puţin yoga): pe când la Biblioteca Centrală de Stat operele lui Patanjali, Shivananda sau Vivekananda erau retrase din fişierele destinate publicului larg şi puse la index (în infamul „fişier gri", alături de *Mein Kampf* al lui Hitler), prof. Poghirc l-a invitat pe yoghinul indian Suren Goyal la ASO, ca să ne vorbească despre yoga şi, mai ales, ca noi să vedem în carne şi oase un practicant autentic (experienţa a fost într-adevăr memorabilă). Obişnuia să ţină pe biroul de la ASO o statuetă a lui Mahatma Gandhi adusă din India, iar pe perete, în biroul său, avea un portret mare al misteriosului doctor Honigberger, eroul nuvelei lui Eliade.

Însă firul roşu al tuturor preocupărilor sale a fost istoria limbii române – aşa cum de altfel s-a întâmplat cu toţi marii filologi români, indiferent de domeniul lor particular – şi în mod special substratul ei daco-moesian (tracic în sens mai larg). Cunoscute fiindu-i studiile de balcanistică veche, începute încă cu teza de doctorat despre limba macedoneană şi continuate în anii următori (1959–1960) cu studii despre unele fenomene lingvistice trace, despre relaţiile lingvistice româno-albaneze şi despre limbile balcanice, i se încredinţează redactarea unei importante secţiuni a *Istoriei limbii române*, lucrare fundamentală apărută sub egida Academiei în 1969, anume C. *Influenţa autohtonă* (vol. II, p. 311–365). Aceste cca 50 de pagini vor constitui una dintre contribuţiile sale cele mai importante la studiul istoriei limbii române, ca şi la cel al limbilor trace. În anii următori continuă aceste studii, concretizate într-o serie de descoperiri, publicate în mai multe reviste de specialitate şi volume de culegeri. În „Studii clasice" a publicat aproape în fiecare an, începând cu 1959. Recunoscut ca unul dintre cei mai de seamă tracologi români, C. Poghirc este unul din principalii oraganizatori ai celui de al II-lea Congres de Tracologie (Bucureşti–Tulcea 1976), editând împreună cu Al. Vulpe şi C. Preda, volumul *Thraco-Dacica*, o culegere de studii prezentate la acest congres. Aici publică articolul *Thrace et daco-mésien: langues ou dialectes?* în care îmbrăţişează şi dezvoltă poziţia nouă a lui

www.cimec.ro

Vl. Georgiev, care susținea individualitatea limbilor tracă și daco-moesiană[4]. Tot în 1976 fondează, împreună cu Dan Sluşanschi, revista universitară „Studia Indo-europaea ad Dacoromanos pertinentia", ce nu avea să cunoască, din păcate, decât două numere: cel inaugural din 1976 și cel din 1980, editat de Dan Sluşanschi (recenzat de prof. Poghirc în „Kurier" nr. 12/1981). Chiar și la indianistică Cicerone Poghirc ajunsese studiind din perspectiva originii indo-europene a limbii și culturii române (și în acest sens sunt grăitoare câteva titluri precum *Contribuții la o mitologie comparată traco-indică* și *Rituri funerare la traci, indieni și români*, ambele în St. Trac. 1976, sau *O sursă indiană a Luceafărului lui Eminescu [Katha-Upanishad I. 19–28]*, în 1977 ș.a.).

În 1983 colegii de la Universitatea din Bochum îi editează un volum omagial cu prilejul împlinirii a 55 de ani de viață, intitulat *Philologica et Linguistica*. Este o culegere de articole scrise între 1953 și 1983 – elogios prefațată de către Helmuth Frisch și conținând la sfârșit o listă bibliografică, incompletă, cu 121 de titluri – un reper indispensabil pentru tracologul de azi.

A avut nenumărate colaborări la lucrări colective, din cele mai importante pentru știința românească, de la cele de istorie a limbii, menționate mai sus, la traduceri din autori clasici (ca de pildă cărțile CXXI–CXXX din Appian, *Războaiele civile*, 1957). Tot într-o lucrare colectivă, anume în cele 16 volume ale prestigioasei *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987), coordonată de Mircea Eliade, a scris opt articole, unul în nume propriu (*Albanian Religion*), celelalte șapte în colaborare cu I.P. Culianu (*Bendis, Dacian Riders, Geto-Dacian Religion, Sabazios, Thracian Religion, Thracian Rider* și *Zalmoxis*). A participat la congrese și simpozioane în toată lumea, peste tot fiind un ambasador de excepție al științei românești. A sprijinit cu prezența sa, ca și prin prefețe, recomandări și recenzii, creația originală, în special pe cea a tinerilor. În 1978 s-a numărat printre puținii lingviști în viață incluși în *Dicționar de lingviști și filologi români* (Jana Balacciu și Rodica Chiriacescu, Editura Albatros, 1978).

Nu mi-e ușor să găsesc o altă figură atât de proeminentă a științei și a diasporei românești care să fi fost atât de iubită și atât de puțin contestată, chiar de către spiritele cele mai intransigente. Cât a fost în țară și-a folosit înaltele poziții pe care le-a deținut pentru a forma, a îndruma și a ajuta. Ajuns în Occident, unde autoritatea sa în domeniu i-a deschis porțile celor mai renumite școli, și-a continuat această vocație a Binelui. I.P. Culianu este cel care a surprins cel mai bine această esență a celui care a fost Cicerone Poghirc: *Je crois que tous ses disciples et amis ont de lui le même souvenir – M. Poghirc incarnait, pour nous, en cet endroit qu'était l'Université de Bucarest, un principe cosmique: le Bien qui s'opposait au Mal, une force de la nature qui combattait, fière, contre les misères de la société humaine. Ni les plus grands honneurs, ni la misère, n'ont su altérer sa fierté de se savoir bon et de vouloir le rester à tout prix.*

Fără îndoială că, acolo unde este acum, este alături de cei drepți și buni, într-un Pantheon al celor ce au slujit România, pe frontispiciul căruia scrie: *Marilor români, patria recunoscătoare.*

Sorin Olteanu

[4] Teză dovedită azi corectă (în ultimele lucrări ale lui Dan Dana).

www.cimec.ro

BIBLIOGRAFIA PUBLICAȚIILOR LUI CICERONE POGHIRC
(1953 – 1996)

Lista abrevierilor

AUB	Analele Universității București
CB	Cahiers balkaniques, Paris
LB	Linguistique balkanique, Sofia
LR	Limba română, București
PLG	Probleme de lingvistică generală, București
RESEE	Revue des études sud-est européennes, Bucarest
RFRG	Revista de filologie romanico-germanică, București
R(R)L	Revue (roumaine) de linguistique, Bucarest
SAO	Studia et acta orientalia, București
SCL	Studii și cercetări lingvistice, București
StCl	Studii clasice, București
StTrac	Studii de tracologie (s. Bibliographie, №36)

1. *Cu privire la aspectul verbal în limba română,* LR, 4, 1953, 17–22.
2. *Curs de introducere în lingvistică,* sub red. acad. A. Graur (colaborare). București, 1955 (ed. 3).
3. (Rec.) *M.I. Steblin-Kamenski, Древнеисландский язык, Moscova 1955,* RFRG, I, 1957, 217–219.
4. *Appian. Războaiele civile,* 1957 (colab. trad. c. CXXI–CXXX; coord. A. Frenkian, N.I. Barbu).
5. *Sesiunea științifică în problemele lingvisticii germanice,* RFRG, II, 1958, 135–137.
6. *Introducere în lingvistică,* sub red. acad. A. Graur (colaborare), București, Editura Științifică, 1958 (ed. 4, 1977).
7. *Отношение древнемакедонсного язына к древнегречесному,* Leningrad, Izd.LGU, 1959, 15 p.
8. *Considerații asupra lexicului limbii macedonene vechi,* SCL, X, 3, 1959, 383–394.
9. *Vocalele rom. ă, bulg. ъ, alb. e și oscilația a/e în grafia cuvintelor trace,* SCL, XI, 3, 1960, 657–660.
10. *Considérations sur le lexique de l'ancien macédonien,* RL, V, 1, 1960, 135–145.
11. (Rec.) *I.I. Russu, Limba traco-dacilor, București 1959,* StCl, XI, 2, 1960, 275–283; versiune germană în RL, VI, 1, 121–132.
12. *La valeur de l'oscillation graphique thrace a/s à la lumière des données des langues balkaniques modernes,* StCl, III, 1961, 33–37.
13. (Rec.) *Linguistique balkanique (Sofia), I–III,* StCl, XII, 4, 1961, 594–601.
14. (Rec.) *Очерки по сельскому хозяйству Древней Италии, Moscova, 1958,* StCl, III, 1961, 495.
15. *Curs de istoria literaturii grecești,* de A. Frenkian, București, 1962 (colaborare: *Originea tragediei*; *Viața lui Eschil*).
16. *Манедонизмы у Эврипида,* StCl, IV, 1962, 315–318.
17. *Observații asupra procesului de însușire a unei limbi străine,* PLC, IV, 1962, 159–173.
18. *Particula pronominală -**ne** în greacă, albaneză și română. (În legătură cu rom. **mine, tine, sine**),* SCL, XIII, 4, 1462, 491–495.
19. *Asupra unui pasaj controversat din Tucidide* (111, 94, 5: ἀγνωστότατοι γλῶσσαν), POB, XL, 25, 1962, 387–389.
20. (Rec.) *M.M. Guhman, Готский язык, Moscova 1958.* RFRG, V, 2, 1962, 417–419.
21. (Rec.) *T.V.Blavatskaja, Очерки политической истории Боспора, Moscova 1959.* StCl, IV, 1962, 399–401.
22. (Rec.) *I.M. Tronskij, Историческая грамматика латинского языка, Moscova 1960,* StCl, IV, 1962, 386–387.

www.cimec.ro

23. (Rec.) *R.A.Budagov, Introducere în ştiinţa limbii, Bucureşti 1961*, SCL, XIII, 2, 1962, 292–298
24. (Rec.) *H.M.Hoenigswald, Language change and linguistic reconstruction, Chicago 1961,* SCL, XIII, 4, 1962.
25. *Заметки о процессе усвоения иностранного языка,* RL, VTII, 1, 1963, 85–97.
26. *L'alternance m/mb/b en thrace et en albanais,* LB, V1, 1963, 97–100.
27. *Этимологические заметки,* RESEE, I, 3–4, 1963, 553–559.
28. *B.P. Hasdeu, indo-europenist,* LR, 5, 1963, 469–477.
29. (Rec.) *История римской литературы, I–II, Moscova, 1959–1962*, StCl, V, 1963, 417–418.
30. *A II-a Conferinţă internaţională a Secţiei de istorie antică a Societăţii Germane de Istorie,* StCl, V, 1963, 337–338.
31. *Древнегреческое ударение, Moscova 1962,* StCl, V, 1963, 393–395.
32. (Rec.) *I.Pudić, Osnovi gotskog jezika, Sarajevo 1961,* RFRG, VII, 2, 389–390.
33. (Rec.)*Сравнительная грамматика гермавских языков, I–II, Moscova 1962,* RFRG, VII, 2, 1963, 367–371.
34. (Rec.) *A. Rosetti, Istoria limbii române, II*[3]*, Bucureşti, 1962*, RESEE, I, 1–2, 1963, 189–193.
35. *Une question controversée de l'histoire macédonienne*, „Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt", Bd. 1, Berlin, Akademie–Verlag, 1964, 259–264.
36. *Sur la repartition des livres de Tacite entre* ***Annales*** *et* ***Histoires***, StCl, VI, 1964, 149–154.
37. *C. Iulius Caesar, Războiul gallic, Războiul civil*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964 (*Studiu introductiv*, p. 5–78; *Note*, p. 505–547).
38. *Necrolog Vlad Bănăţeanu*, StCl, VI, 1964, 459–461.
39. (Rec.) *P.Bosch-Gimpera, El problema indo-europeo, Mexico 1960,* StCl, VI, 1964, 395–396.
40. (Rec.) *O.Haas, Messapische Studien, Wiesbaden 1962,* StCl, VI, 1964, 399–400.
41. (Rec.) *G.Reiter, Die griechischen Bezeichnungen der Farben Weiss, Grau und Braun, Innsbruck, 1962,* StCl, VI, 1964, 400–401.
42. *Un corespondent al rom.* ***săvai:*** *v.fr.* ***sevals***, în *Omagiu lui A.Rosetti*, Bucureşti, 1965, p. 705–707.
43. *Fedru, Fabule, Bucureşti, 1966,* Editura pentru Literatură Universală, (*Studiu introductiv*, p. 5–36).
44. *Note asupra cauzalităţii în limbă*, PLG, V, 1967, 7–15.
45. *Considérations sur les éléments autochtones de la langue roumaine*, RRL, XII, 1, 1967, 19–36.
46. *O nouă teorie asupra substratului limbii române (În legătură cu lucrările lui G. Reichenkron),* LR, 5, 1967, 413–422.
47. *Goths et Tatars en Crimée au XVI*[e] *siècle,* SAO, V–VI, 1967, 405–409.
48. *C. Iulius Caesar, Fragmentele, Opera apocrifă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967 (*Studiu introductiv*, p. 5–34, *Note*, p. 225–271).
49. (Rec.) *Epictète, Entretiens, III (Les Belles Lettres),* StCl, VII, 1965, 331; IVe, vol. *ibid.* IX, 1967, 334–335.
50. (Rec.) *V. Georgiev, Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee, Roma 1966,* StCl, IX, 1967, 293–299.
51. (Rec.) *Ammonius, De affinium vocabulorum differentia, Teubner, 1966,* StCl, IX, 1967, 335–336.
52. (Rec.) *Tacitus, Ab excessu divi Augusti, Teubner, 1965,* StCl, IX, 1967, 328–329.
53. *B.P. Hasdeu lingvist şi filolog*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, 248 p.
54. *L'idée de solidarité humaine chez Homère,* „Antiquitas Graecoromana ac tempora nostra". Acta Congressus internationalis habiti Brunae, diebus 12–16 mensis Aprilis MCMLXVI. Praga , 1968, 39–44.
55. *Probleme actuale ale etimologiei româneşti*, LR, 1, 1968, 15–23.
56. *Ecouri clasice în cultura lui Eminescu*, StCl, X, 1968, 285–289.
57. *Problèmes actuels de l'étymologie roumaine*, RRL, XIII, 3, 1968, 199–214.
58. (Rec.) *Musée, Héro et Léandre, Les Belles Lettres, 1968,* StCl, XI, 1969, 337–338.
59. *Istoria limbii române*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 1969 (Capitole: *Pronume*, p. 239–243, 252–254; *Influenţa autohtonă*, p. 313–365).

www.cimec.ro

60. *Les conceptions linguistiques de B.P. Hasdeu,* RRL, XIII, 3, 1969, 221–235.
61. (Rec.) *Caesar, Commentarii II, Teubner, 1964*, StCl, XI, 1969, 341.
62. (Rec.) *Epitoma rerum gestarum Alexandri Magni, Teubner, 1966*, Stel, XI, 1969, 345.
63. (Rec.) *I. Toth, Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum, Berlin–Heidelberg–New York, 1967*, StCl, XI, 1969, 362–363.
64. *Necrolog Theofil Simenschy*, StCl, XI, 1969, 429–430.
65. *Sesiunea ştiinţifică a Catedrei de orientalistică*, SAO, VII, 1969.
66. *În legătură cu Hasdeu şi cu obiectivitatea ştiinţifică*, LR, 2, 1970, 153–165.
67. *Les rapports entre le thraco-dace et le balto-slave*, „Actes du Xe Congrès international des linguistes" IVe vol., Bucarest, 1970, 765–771.
68. *De humanitate latina apud Michaelem Eminescu*, „Acta Conventus omnium gentium latinis litteris linguaeque fovendis", Bucurestiis, Anno MDCCCCLXX, 191–194.
69. *Réflexions sur les problèmes du daco-moesien*, Studia Balcanica, V, 1971, 171–177.
70. *Préoccupations de grammaire comparée romane et indo-européenne chez Ion Budai Deleanu.*
71. „Actele celui de al XII-lea Congres international de lingvistică şi filologie romanică", vol. II, Bucureşti, 1971, 1405–1412.
72. *Le roumain dans le contexte de la linguistique indo-européenn, Bucarest, 1971*, 41 p.
73. *Elementul autohton în concepţia lui I.Budai Deleanu*, „Ion Budai Deleanu.Studii şi comunicări", Bucureşti, 1971, 137–145.
74. *Sanskrit studies in Romania*, Cultural forum (India), XV, 1972, 1, 48–54.
75. *Irano-Daco-Romanica*, SAO, VIII, 1972, 25–28.
76. *Locul educaţiei între apriorismul limbajului şi noutatea cunoaşterii*, „Educaţie şi limbaj", Bucureşti, 1972.
77. *Studiile sanscrite în România*, AUB, Limbi clasice şi orientale, XXI, 19 7 2, 109–119.
78. *Alexander Csoma de Koros*, SAO, VIII, 1972.
79. *Theophyli Simenschy in memoriam*, SAO, VIII, 1972.
80. *La contribution de B.P. Hasdeu à la théorie du substrat de la langue roumaine*, LB, XVI, 2, 1973, 85–98.
81. *Sur les éléments de substrat du roumain*, Dacoromania, 1, 1973, 197–209.
82. *Einführung in die Sprachwissenschaft*, Hrsg. A. Graur, Berlin, Akademie–Verlag, 1974, (Colaborare: p. 106–134, 364–396).
83. *Conceptions glottogoniques au début du siècle des lumières*, Dacoromania, 2, 1974 , 243–265.
84. *Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis*, Academia Litterarum Bulgarica, Thracia, II – Serdicae, 1974, p. 357–360.
85. *L'hydronymie roumaine*, LB, XVII, 3, 1974, 35–63.
86. *Homère et la ballade populaire roumaine*, „Actes du IIIe Congres international du Sud-Est europeen. Résumés des communications", Bucarest, T. II, 1974, p. 743.
87. *Лингвистична расматраньа палеобалканске етногенеза*, Zbornik za istoriju (Novi Sad), n° 12, 1975, 9–19.
88. *Studii de tracologie*, sub red. prof. dr. C. Poghirc, Bucureşti, Tipografia Universităţii, 1976, 169 p.
89. *Thraco-Dacica*, Recueil d'études à l'occasion du IIe Congrès international de thracologie, édité par A. Vulpe, C. Preda et C. Poghirc, Bucureşti, Editura Academiei, 1976.
90. *Considérations linguistiques sur l'ethnogenèse paleo-balkanique*, RESEE, XIV, 2, 1976, 207–220.
91. *Contribuţii la o mitologie comparată traco-indică*, StTrac, 5–17.
92. *Rituri funerare la traci , indieni şi români*, StTrac, 18–26.
93. *Numele şi caracterul vechii divinităţi supreme a traco-dacilor*, StTrac, 27–34.
94. *Thrace et daco-mésien: langues ou dialectes*? „Thraco-Dacica", Bucureşti, 1976, 335–347.
95. *La reconstitution scientifique d'un monde disparu: le monde thrace*, RESEE, XIV, 1, 1976, 167–170.

www.cimec.ro

96. *Etimologia şi semnificaţia toponimului Drubeta şi relaţia lui cu* ***drui, druete, dîrmoz*** *din românește,* „Drobeta", Bucureşti, 1976, 30–33.
97. (Rec.) *G.B. Pellegrini, Gli arabismi nelle lingue neolatine, I–II, Brescia, Paideia Editure, 1972.*
98. SCL, XXVI, 1976.
99. *L'apport des substrats antiques à l'union linguistique balkanique*, LB, XX, 1–2, 1977, 83–87.
100. *L'influence orientale sur la langue roumaine,* SAO, IX, 1977, 108–127.
101. *O sursă indiană a „Luceafărului" lui Eminescu (Katha-Upanishad I, 19–28),* Caietele Mihai Eminescu IV, Bucureşti 1977, 50–54.
102. *Les relations gréco-thraces à l'époque préhistorique. Contributions linguistiques et ethnographiques,* „Actes du Ier Symposium international de thracologie (Rome 14–16 nov. 1977)", Milano, 1978, 42–56.
103. *La latinité carpatho-balkanique (Contributions à la définition du concept),* Etudes romanes, II, Bucureşti, 1978, 105–119.
104. *Th. Simenschy, Cultură indiană în texte şi studii*, edit. C. Poghirc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978 (*Cuvînt înainte*, 5–14; *Note*, 391–410).
105. *Limba latină, manual de clasa VIII*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1978, 120 p. (Colaborare).
106. *Limba latină, manual de clasa X*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1979, 206 p. (Colaborare).
107. *Th. Simenschy, Un dicţionar al înţelepciunii*, ed. II, îngrijită de C. Poghirc, Iaşi, Junimea, 1979, 1060 p.
108. ***Fulminis*** *sau* ***fluminis****? Conjectură la Tibul I, 9, 36*, StCl, XVIII, 1979, 125–126.
109. *Substratul prelatin al limbilor romanice. Probleme generale,* „Manual de lingvistică romanică. Latinitate – Romanitate", vol. II, Latina „vulgară", Bucureşti, 1979, 29–35.
110. *L'apport des langues balkaniques modernes à la connaissance des idiomes thraco-daces,* „Actes du IIe Congrès international de thracologie (Bucarest 4–10 sept. 1976)", Bucarest, Editura Academiei Române, 1980, 111, 89–93.
111. *Romance etymology* (colaborare), „Current trends in Romance linguistics", The Hague, Mouton, 1980, 1, 191–240.
112. *Concordances toponymiques celto–daco–mésiennes,* LB, XXIII, 3, 1980, 31–33.
113. *Substrats prélatins dans la Romania orientale et occidentale,* „Actes du IIIe Congrès international de thracologie", Vienne, juin 1980.
114. *L'aspect verbal en roumain et dans les dialectes sud-danubiens*, CB, 1, 1981, 53–61.
115. *Cu privire la traducerile imnului cosmogonie (Rig-Veda, X, 129) din manuscrisele lui Eminescu*, Kurier, 12, 1981, 133–139.
116. *„Berger" en roumain et ses correspondants balkaniques*, CB, 2, 1981, 57–76.
117. (Rec.) *Studia Indo-Europaea ad Dacoromanos pertinentia, II. Studii de tracologie. Lingvistică*, Kurier, 12, 1981, 170–172.
118. (Rec.) *G. Mihăilă, Cultură şi literatură română veche în context european. Studii şi texte. Bucureşti 1979*, Kurier, 12, 1981, 195–197.
119. *Der vorrömische Anteil am Rumänentum (Prefaţă şi sumar de Andreas Bahr)*, Kurier, 12, 1981, 152–154.
120. *Considérations sur les éléments autochtones de la langue roumaine (dezvoltare şi actualizare a art. nr. 44)*, „Substrate und Superstrate in den romanischen Sprachen", Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982 (Wege der Forschung, Bd. 475), 274–301.
121. *Y a-t-il des éléments méditerranéens en roumain*? „Beiträge zur allgemeinen, indo-germanischen und romanische Sprachwissenschaft. Festschrift für Johannes Hubschmid", Bern und München, Francke Verlag, 1982, 313–321.

www.cimec.ro

122. *Din sursele gândirii eminesciene. Imnul cosmogonic (Rig-veda X, 129). Traducere română.*
123. Limite, febr. 1982, 34.
124. *Începuturile istoriei româneşti: contribuţii lingvistice*, Hyperion, Buletin nr. 1, Iunie 1982.
125. *Tentativo di rivalutazione delle concordanze lessicali romeno-albanesi*, „Scritti in onore di G.B. Pellegrini", Pisa, Pacini Editura, 1983, 1379–1390.
126. *Aires dialectales indo-européennes dans la dénomination de Dieu*, „Dieu et dieux: noms et Nom" (Actes du Colloque du 20 fevr. 1982), Angers, 1983, 89–93.
127. *Philologica et Linguistica*, Ausgewählte Aufsätze, Festsammlung Zum 55. Geburtstag (1953–1983), Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1983. Cu o introducere („Bemerkungen zum Werk Cicerone Poghircs") scrisă de Helmuth Frisch şi cu o listă, incompletă, de 121 de lucrări scrise între 1953–1983.
128. *Considérations chrono-géographiques sur l'oscillation a/o en thrace et en daco-moesien.*
129. IVth International Congress of Thracology, Rotterdam 1984 (Georgio Michailov dicatur, ἀκριβείας χάριν). Pe copia pe care mi-a trimis-o de la Paris, atât în titlu cât şi în textul comunicării figura iniţial cuvântul „alternance", peste tot barat şi corectat de mână în „oscillation".
130. *Latin balkanique ou roumain commun? (A propos des origines de l'aroumain)*, Plangg, Guntram A./ Iliescu Maria (ed.), Akten der Theodor Gartner-Tagung (Raetoromanisch und Rumaenisch) in Vill / Innsbruck, Innsbruck 1987, 341–348, *Romanica Aenipontana*, 14, 341–348.
131. *Pour une concordance fonctionelle et chronologique entre linguistique, archéologie et anthropologie dans le domaine indo-européen*, Rekonstruktion und relative Chronologie: Akten der VIII, Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Leiden, 31 August – 4 September 1987.
132. *Kulturelle Aspekte des thrako-dakischen Wortschatzes*, W. Meid (ed.), Studien zu Indogermanischen Wortschatz (Innsbruck 1987), 195–200.
133. *The Enciclopedia of Religion* (coord. Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987).
134. Colaborare articolele: *Albanian Religion;* împreună cu I.P. Culianu: *Bendis, Dacian Riders, Geto-Dacian Religion, Sabazios, Thracian Religion, Thracian Rider* şi *Zalmoxis*.
135. *Le rôle de l'espace dans la morphologie de la culture et dans la philosophie stylistique*, Philosophia perennis, 1, 1988, 32–39.
136. *L'itinéraire mythique d'une existence accomplie. Ce que Mircea Eliade signifie pour les Roumains. Mircea Eliade. Dialogues avec le sacré*, Paris, 1988, p. 40–43.
137. *Romanisation linguistique et culturelle dans les Balkans: Survivances et évolution*, Les Aroumains (Cahier: Centre d'étude des civilisations del'Europe centrale et du sud-est 8), 9–45, INALCO, Paris 1989.
138. *Alexandru Cioranescu, l'Homme et l'oeuvre (volum omagial)*, Lupta, nr. 165, 7 iulie 1991, p. 6.
139. *Cioran et Tacite: conception tragique de l'histoire*, Volumul omagial *G.I. Tohăneanu – 70*, Editura Orientul Latin, Timişoara, 1995.
140. *Aromânii: Istorie, limba, destin*, Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1996 (Coord: Neagu Djuvara; colaborare).
141. Ce moştenim de la Mircea Eliade; Mircea Eliade, ctitor de cultură românească, în *Mircea Eliade în conştiinţa contemporanilor săi din exil* (de Gabriel Stănescu), Editura Criterion, 2002.

Români celebri din străinătate: dicţionar
By Fănuş Băileşteanu
Published by România Press, 2005

www.cimec.ro

HOMMAGE À CICERONE POGHIRC*

C'est très tard dans sa carrière remarquable, que j'ai connu Poghirc – aussi n'étais-je sans doute pas, ici, le mieux armé pour lui apporter un dernier hommage.

Il avait gravi dans sa Roumanie natale tous les échelons d'une carrière universitaire dans le domaine où mes compatriotes excellent – la linguistique – peut-être du fait qu'à cause de notre retour tardif dans le giron de la civilisation occidentale, nous avons eu à faire le plus grand effort pour témoigner de la latinité essentielle de notre langue. Poghirc se hissera dans la linguistique romane aux plus hauts degrés de science. Il ira plus loin, étant un des premiers et des meilleurs de nos spécialistes de l'indo-européen.

Comme professeur à l'Université de Bucarest, ses compétences, au comble du régime communiste, ont eu aussi leur revers négatif : l'obligation d'assumer la direction des hautes études universitaires – fonction où les pressions doctrinaires marxistes des gouvernants ont mis à rude épreuve sa conscience et sa patience. Vers la fin des années 70, sa patience était à bout. A la première occasion il a tout abandonné, tout risqué.

Il a choisi d'abord la France, cette seconde patrie des Roumains depuis deux siècles. Mais il fallait vivre. C'est alors qu'un heureux hasard a rendu disponible un poste de professeur en langues romanes, tenu jusqu'alors par un roumain, à l'Université de Bochum, la grande ville industrielle de la Ruhr. La candidature de Poghirc, vu ses titres exceptionnels, a tout de suite été acceptée – et on lui a même accordé la facilité de pouvoir grouper ses cours tous les 15 jours, de manière à concilier le service qui lui assurait le nécessaire, avec le désir de vivre à Paris et d'élever ici son fils.

A Paris venait de revivre une initiative bénévole, La Maison Roumaine, qui avait l'ambition de continuer à faire connaître en France la culture roumaine et le drame actuel de la Roumanie. Poghirc s'est immédiatement offert à accorder son soutien à cette œuvre d'amateurs. C'est là que j'ai le découvert, l'automne de 1984. Je revenais d'un séjour de 23 ans en Afrique, dans la République du Niger, appelé au Secrétariat de cette œuvre par ses initiateurs. Je me suis vite rendu compte que sans la présence de Cicerone Poghirc, cette institution d'amateurs eut été de peu d'efficacité. Il y a apporté non seulement tout son dynamisme, son concours à nos

* Omagial adus marelui clasicist de către Neagu Djuvara, în Biserica românească din Paris, pe 21 aprilie 2009.

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 263–265

www.cimec.ro

fêtes nationales et religieuses – où sa connaissance des traditions populaires faisait merveille ; il nous apporté aussi, grâce au prestige dont il jouissait auprès de ses collègues français, l'accès à des amphithéâtres de la Sorbonne, chaque fois qu'une manifestation plus solennelle le demandait.

J'avais moi-même, après un doctorat d'État en philosophie de l'Histoire, entamé depuis 10 ans des écrits d'histoire roumaine où ma compétence était souvent en difficulté. Des années durant, Poghirc, moins âgé que moi, a été le professeur qui complétait merveilleusement mes connaissances.

Après décembre 89, j'ai choisi de rentrer en Roumanie. J'y ai transporté une revue d'honorable tenue scientifique, La Revue des Études Roumaines, éditée jadis par l'Institut Universitaire Roumain Charles I^cr^. Dans le premier numéro que nous avons pu sortir à lassy, Poghirc a publié un longue article que j'estime capital, prouvant que la langue des Daces n'était pas un dialecte du thrace – comme continu à soutenir ce que je nommais la vulgate de l'historiographie roumaine – mais une langue à part, à égale distance du thrace, de l'illirien, et de l'ancien balte. Cet article remarquable, photocopié en de nombreuses exemplaires, me sert encore incessamment à combattre les théories d'un faux nationalisme imbécile.

Adieu, Cicerone Poghirc. Merci de tout ce que tu m'as donné.

Je finis avec la phrase traditionnelle en roumain : Que la terre te soit légère. „Să-ţi fie ţărâna uşoară!".

L-am cunoscut pe Cicerone Poghirc destul de târziu în remarcabila lui carieră, de aceea n-aş fi poate eu cel mai în măsură să-i aduc acest ultim omagiu.

Urcase toate treptele carierei universitare într-un domeniu în care compatrioţii mei excelează – lingvistica – poate tocmai pentru că, reveniţi târziu în sânul civilizaţiei occidentale, am avut de făcut un imens efort pentru a demonstra latinitatea esenţială a limbii noastre. Poghirc se va remarca în lingvistica romanică, ba mai mult, va deveni unul dintre cei mai buni specialişti ai noştri în indoeuropenistică.

Ca profesor al Universităţii din Bucureşti, competenţa sa, în plin regim comunist, şi-a avut şi reversul negativ: obligaţia de a asuma direcţia studiilor universitare – funcţie în care presiunile doctrinare marxiste ale guvernanţilor i-au pus la grea încercare răbdarea şi conştiinţa. Către finele anilor '70, răbdarea lui ajunge la capăt. Cu primul prilej abandonează totul, riscă totul. A ales de la început Franţa, această a doua patrie a românilor de mai bine de două secole. Dar trebuia să-şi asigure existenţa. O împrejurare fericită îi permite să candideze la catedra de limbi romanice a Universităţii din Bochum, mare oraş industrial din Ruhr. Candidatura excepţională este acceptată pe loc, i se dă posibilitatea de a-şi grupa cursurile în aşa fel încât să-şi poată îmbina activităţile sale de acolo cu dorinţa de a trăi şi de a-şi creşte fiul la Paris.

www.cimec.ro

Tocmai atunci își reîncepea activitatea la Paris, printr-o inițiativă benevolă și entuziastă, Casa Românească (*La Maison Roumaine*), asociație care își propunea să facă cunoscută în Franța cultura și drama contemporană a României. Aici l-am cunoscut în toamna lui 1984. Reveneam dintr-o ședere de 23 de ani în Africa (Republica Niger), și am fost chemat ca secretar de inițiatorii acestei asociații. Mi-am dat îndată seama că, fără prezența lui Cicerone Poghirc, această instituție de amatori entuziaști ar fi rămas puțin eficace. El ne-a oferit nu numai dinamismul, concursul său la sărbătorile noastre naționale și religioase – unde cunoștințele lui în materie de tradiții populare erau de neegalat – ci și, în același timp, grație prestigiului de care se bucura în fața colegilor săi francezi, accesul la amfiteatrele Sorbonei, ori de câte ori se impunea un eveniment mai solemn.

Îmi începusem eu însumi de vreo 10 ani, după un doctorat de stat în filosofia istoriei, lucrările de istorie românească. Deseori competența mea era pusă la încercare: ani de-a rândul, Poghirc, mai tânăr decât mine, îmi completa uluitor cunoștințele.

După decembrie '89 m-am întors în România. Am adus aici o revistă de bună ținută științifică, „La Revue des Etudes Roumaines", editată de Institutul Universitar Român Carol I. În primul număr, pe care l-am putut edita la Iași, Poghirc a publicat un lung articol, pe care-l consider capital, demonstrând că limba dacilor era nu un dialect al limbii trace – cum continuă să susțină ceea ce aș numi „vulgata" istoriografiei române –, ci o limbă de sine stătătoare, la egală distanță față de tracă, iliră și vechile limbi baltice. Acest articol remarcabil, fotocopiat în multe exemplare, mă ajută și astăzi să combat teorii de un fals naționalism imbecil.

Rămâi cu bine! Adio, Cicerone Poghirc, îți mulțumesc pentru tot ce mi-ai dat! Termin cu vorba tradițională românească: „Să-ți fie țărâna ușoară!"

Neagu Djuvara

www.cimec.ro

www.cimec.ro

BREVIS PANEGYRICVS CICERONIS

Paris, l'Eglise Roumaine, rue Jean de Beauvais, mardi 21 avril 2009

Mesdames et Messieurs,
Famille éplorée,
Chers amis,

Nous nous sommes réunis ici et maintenant afin de rendre un dernier hommage à la dépouille mortelle du Professeur Cicérone Poghirc. Mais ce n'est qu'elle qui nous quitte aujourd'hui !

Une vieille complainte des morts – texte populaire roumain du XVIIIe siècle, peut-être encore plus ancien – dit :

Cât să va scoate din casă, *(Le temps de les sortir de la maison,*
Numele li s-a uita-să. *On aura oublié leur nom.*
Li s-a uita şi cuvântul, *On oubliera aussi leur parole,*
Cât i-a-mpresura mormântul. *Le temps que la terre les enserre.)*

Eh bien, non ! Car lui-même, il restera à jamais dans nos mémoires et continuera à vivre en nous, à travers nous et avec nous.

Je ne vous parlerai pas à cette occasion de sa contribution scientifique pour les études classiques, indo-européennes et roumaines – qui a été importante et lui assure une certaine pérennité, au-delà de la disparition physique; je ne ferai pas non plus l'éloge de sa carrière universitaire menée dans plusieurs pays – qui fut brillante. J'évoquerai seulement son œuvre didactique et son charisme humain, stimulant et rassembleur. Ceux qui l'ont approché, ses disciples – qui sont tous devenus ses amis – garderont pour toujours, le temps de la brève éternité que sera leur vie, le souvenir inoubliable de sa personnalité et l'image de son profil léonin, de héros grec de la guerre de Troie. Et – surtout – il avait l'âme d'un « boïar »...

StCl XLV, 2009, Bucureşti, p. 267–268

www.cimec.ro

Aeternum uale, Magister ! J'espère que dans l'autre monde tu recevras autant que tu en a donné dans celui-ci…

Requiescas in pace ! Dumnezeu să te odihnească !

Mihai Vornicu

www.cimec.ro

ISSN 0081–8844

www.cimec.ro